This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

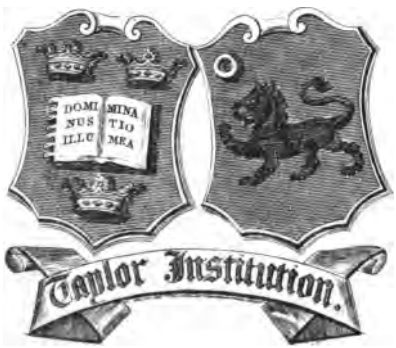
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

44. a. 14



Unsterblichkeit.

Unsterblichkeit.

Von

Heinrich Ritter.

Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1866.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
10 NOV. 1942
OF OXFORD

Vorwort.

Vor dem Jahre 1848 hatte die Verlagshandlung den Plan zu einem umfassenden Sammelwerke („Unterhaltende Belehrungen zur Förderung allgemeiner Bildung") entworfen, welches bei der Ungunst der Zeiten erst später und nur zum Theil ausgeführt werden konnte.*) Zu ihm gehörte die erste Auflage dieser kleinen Schrift, welche im Jahre 1851 erschien. In der zweiten Auflage ist sie umgearbeitet und erweitert worden, weil sie, abgelöst von einem größern Ganzen, auch eine selbständigere Haltung annehmen mußte, und weil es gerathen schien, manches zur Erläuterung beizufügen, was in der ersten Auflage nur angedeutet war. Die Umarbeitung hat nun

*) Dasselbe erschien 1851—56 in 27 Bändchen zu je 5 Ngr., 1860—61 in neuer Ausgabe in 9 Theilen zu je 12 Ngr.

freilich einen so weiten Umfang angenommen, daß sie das Ganze fast wie ein neues Werk erscheinen läßt; doch ist der Plan im wesentlichen derselbe geblieben und größere Abschnitte sind fast unverändert in sie übergegangen, weil ich das früher Gesagte nicht besser zu sagen wußte; daher wäre es unschicklich gewesen, wenn ich nicht im Titel auf ihren Vorläufer verwiesen hätte.

Diese zweite Auflage ist nun unter ähnlicher Ungunst der Zeiten zu Stande gekommen wie die erste. Unsere Wünsche richten sich dahin, daß die Bewegungen und der Krieg unserer Tage unser deutsches Volk reifer finden mögen, sie in sich zu verarbeiten und zu einem günstigen Ziele zu leiten, als es früher der Fall war. Keiner Bewegung der Zeit aber wird es unziemlich sein, ihren Trost in dem Gedanken an ihren Zusammenhang mit dem ewigen Leben zu suchen.

Göttingen, im Juli 1866.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
1. Glaube und Zweifel an Unsterblichkeit	1
2. Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Frage	3
3. Standpunkt der Aufgabe und der Lösung	7
4. Die Beweisart der Philosophie und unsere Stellung zu ihr	9
5. Genauere Feststellung der Frage	16
6. Vergänglichkeit der Erscheinungen, Unvergänglichkeit der Substanz	23
7. Kritischer Zweifel an dem Beweis aus der Substantialität	27
8. Ob es Substanzen gebe, welche ihrem Wesen nach Leben haben?	31
9. Gegner der Annahme solcher Substanzen	36
10. Die Annahme nur einer allgemeinen Substanz	38
11. Die Annahme der Atomenlehre	44
12. Nothwendigkeit, besondere lebendige Substanzen anzunehmen	51
13. Das Ich als Substanz	58
14. Zweifel an dem unvergänglichen Leben des Ich	63
15. Wesen und Erscheinung unsers Ich	66
16. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele	69
17. Prüfung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele	71
18. Nur das Freie oder Vernünftige kann dem lebendigen Wesen in Wahrheit zugerechnet werden	81
19. Moralische Beweise für die Unsterblichkeit der Person.	86
20. Zurückführung der moralischen Beweise auf den Beweis aus der Substanz	93
21. Die Annahme unfreier und unvernünftiger Seelen	99
22. Zweifel an der Freiheit des Menschen	103

Seite

23. Zweifel, ob alle Menschen unsterblich sind 112
24. Freiheit ist überall, wo Seele ist 120
25. Zusammenfassung der bisherigen Beweispunkte 129
26. Die Selbständigkeit der Dinge in ihrem Selbstbewußtsein 136
27. Die Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz 142
28. Seele ist nicht ohne Leib denkbar 150
29. Schwierigkeiten in der Annahme eines leiblichen Fortlebens nach dem Tode 158
30. Allgemeine Gesichtspunkte für die Lösung dieser Schwierigkeiten 162
31. Uebersicht über die Beweisführung 169
32. Präexistenz der lebendigen Wesen 176
33. Seelenwanderung. Wanderung durch die Gestirne .. 182
34. Auferstehung des Leibes 186
35. Wissenschaftliche Grundsätze über die Weise des Fortlebens nach dem Tode 189
36. Keine plötzliche Seligkeit 198
37. Organe, welche zum Fortleben nöthig sind 201
38. Zwischenzustände nach dem Tode 209
39. Erreichbarkeit unsers Zwecks 212
40. Zweifel an der Erreichbarkeit unsers Zwecks. Die Aufhebung der Persönlichkeit 218
41. Persönlichkeit schließt nicht nothwendig Beschränktheit in sich 220
42. Widerlegung der Gegengründe 224
43. Zusammenhang der Untersuchungen über die Unsterblichkeit mit den Untersuchungen über Gott 231
44. Ob Gott unser Sein in sich zurücknehmen oder uns die Unsterblichkeit entziehen könne? 239
45. Die Unveränderlichkeit Gottes in ihrem Verhältnisse zum Leben der weltlichen Dinge 243
46. Der Inhalt des Lebens als Offenbarung Gottes 253
47. Das Ueberschwengliche in unsern Untersuchungen ... 260
48. Schluß 265

1. Glaube und Zweifel an Unsterblichkeit.

Nicht mit den leichtesten Fragen hat der menschliche Verstand seine Forschungen begonnen. Schon in der Kindheit seiner Unternehmungen hatte er Anfang und Ende der Dinge im Auge; die Gegenwart und die nahe liegende Vergangenheit, welche in seiner Erinnerung wach war, glaubte er wie eine Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Endpunkten nicht begreifen zu können, wenn er nicht in das Dunkel der entferntesten Vorzeit und der spätesten Zukunft hineingeblickt hätte.

So ist es gekommen, daß auch über die Unsterblichkeit der lebendigen Wesen, über unsere Zukunft nach dem Tode sehr alte und sehr mannichfaltige Meinungen uns vorliegen. Viele gewichtige Stimmen haben behauptet, daß ohne den Glauben an ein künftiges Leben und eine künftige Vergeltung keine Religion, kaum ein Staat bestehen könne. Man ist noch weiter gegangen. In dem übereinstimmenden Glauben aller Völker an unsere Fortdauer nach dem Tode hat man einen sichern Be-

weis für die Wahrheit dieſes Glaubens finden wollen. Durch die abweichenden Meinungen über die Art dieſer Fortdauer hat man ſich hierin nicht ſtören laſſen. Man iſt daran gewöhnt, daß an den Glauben der Aberglaube ſich anſchließt. Wer die Sachen in Bauſch und Bogen nimmt, überzeugt ſich leicht davon, daß einem allgemein verbreiteten Glauben etwas Wahres zu Grunde liegen müſſe, wenn auch nicht alles an ihm wahr ſein ſollte.

Aber wie der Glaube weit verbreitet iſt, ſo iſt es nicht minder der Zweifel. Und wer die Stimmen nicht zählt, ſondern wägt, könnte das Uebergewicht auf der Seite der Verneinenden finden. Wenn es kein Volk geben ſollte, welches den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode nicht genährt hätte, ſo kann gewiß noch weniger ein Volk nachgewieſen werden, welches zu reifen wiſſenſchaftlichen Ueberlegungen gekommen wäre, ohne auch den Zweifeln an dieſem Lehrſatz Raum gegeben zu haben. Unbeſorgt ſtürzt ſich der ungeübte Verſtand jugendlicher Völker in ſchwierige Fragen; er überlegt nicht, ob ſie unbeantwortlich ſind. Genug, wenn er an Aufgaben ſich übt, welche allgemeinen Antheil erregen. Eine ſpätere, nüchterne Zeit mag bedenken, was die Kräfte vermögen; dem friſchen Muthe der Jugend ſteht es wohl an zu wagen und nichts für unerreichbar zu halten. Wenn nun die Wiſſenſchaft ihr Haupt erhebt, ſo regen ſich auch die Zweifel. Die wiſſenſchaftliche Reife der Völker zieht das Heer der Bedenklichkeiten herbei, welche gegen den Glauben an das Fortleben

nach dem Tode sich erheben. Sollen wir nun mehr den Ueberzeugungen vertrauen, welche ein schlichter Trieb des ungebildeten Verstandes verbreitet, ein kindlicher, aber auch in unbestimmten Ahnungen und Phantasien spielender Glaube, oder mehr den Zweifeln nachgehen, welche das wissenschaftliche Nachdenken hervorruft, ausgerüstet mit allen Künsten der Ueberlegung, vielleicht aber auch der Täuschung? — Gewiß ist es, daß wenn einmal die wissenschaftliche Forschung sich erhoben hat, es nicht mehr gelingen wird, die Menschen auf die Stufe des einfältigen Glaubens zurückzuführen. Es ist nicht Vorwitz, was den Zweifel uns eingibt, er entspringt aus der Natur der Sache; er ist im Gefolge des reifenden Verstandes der Völker, welcher nicht mehr Glauben und Aberglauben ohne Unterschied hinnehmen kann. Wenn man seine Fragen nicht darf dahingestellt sein lassen, so müssen sie durch wissenschaftliche Gründe beantwortet werden.

2. Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Frage.

Und die Frage, ob wir ein künftiges Leben zu erwarten haben, dürfen wir wol nicht dahingestellt sein lassen; sie hat nicht allein eine große wissenschaftliche Bedeutung; auch in praktischer Rücksicht ist ihre Beantwortung von erheblichen Folgen.

In wiſſenſchaftlicher Rückſicht werden wir dem ſchon erwähnten Grundſatze wol Folge geben müſſen, daß keine Mitte ohne Anfang und Ende begriffen werden kann. Und als eine Mitte ſtellt ſich uns unſer gegenwärtiges Leben dar. Wie dringend nun auch die Fragen ſein mögen, welche uns bei der Mitte unſers Lebens feſthalten, wieviel näher ſie unſerm Nachdenken zu liegen ſcheinen, weil ſie von dem augenblicklichen Bedürfniß geboten werden, ſo hat doch der Augenblick der Gegenwart für den wiſſenſchaftlichen Geiſt keine Bevorzugung vor der weiteſten Ferne der Zukunft oder der Vergangenheit. Nur das praktiſche Leben legt uns das Gegenwärtige und was ihm angrenzt näher an das Herz als die entfernteſten Dinge; das Gebiet der Wiſſenſchaft dagegen iſt ohne Grenzen, weil es ſeiner Natur nach das Allgemeine aufſucht, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in gleicher Weiſe umfaßt. Die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft ſprechen nicht von geſtern und heute.

Es wird erlaubt oder geboten ſein, hier ſogleich einen Satz zur Sprache zu bringen, welchen man dazu gebraucht hat, alle Forſchungen über ein künftiges Leben uns abzuſchneiden. Die Freunde der Erfahrung haben ihre Liebe ſo weit ausgedehnt, daß ſie nichts in der Wiſſenſchaft gelten laſſen wollten, was nicht die Probe der Erfahrung gemacht hätte; ſie haben daher auch gemeint, darüber könnten wir nichts wiſſen, ob wir nach unſerm irdiſchen ein anderes Leben zu erwarten hätten

oder nicht, weil unſere Erfahrung nur über das irdiſche Leben ſich erſtreckte. Dieſe Beſchränkung unſerer wiſſenſchaftlichen Sätze auf das gegenwärtige Leben und die bisherige Erfahrung iſt ihrer Natur zuwider. Sollte der Verſtand es als ein allgemeines Geſetz erkannt haben, daß die drei Winkel jedes geradlinigen Dreiecks zwei rechten gleich ſind, oder daß alle lebendigen Weſen unſterblich ſind, ſo würden dieſe Sätze weder für die engen Grenzen unſerer Erfahrung noch für das irdiſche Daſein allein, ſondern ſie würden für den Umfang alles Daſeins gelten. Daher darf die Wiſſenſchaft ihre Unterſuchungen nicht durch das gegenwärtige Leben ſich beſchränken laſſen, ſondern ſie muß fragen, was war, ehe wir in die Mitte dieſes Lebens traten, und was ſein wird, nachdem wir ſie verlaſſen haben.

Hieraus wird ſich auch abnehmen laſſen, daß die Frage nach der Unſterblichkeit, welche in die weiteſte Zukunft blickt, nicht wohl von der Frage nach der früheſten Vergangenheit abgelöſt werden kann. Unſer gegenwärtiges Leben liegt zwiſchen Geburt und Tod. Wenn es als eine Mitte zwiſchen dieſen beiden begriffen ſein will, haben wir auf beide zu blicken. Die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft, weil ſie nicht allein für unſer gegenwärtiges Leben gelten ſollen, treiben uns an zu fragen, was ihnen zufolge vor der Geburt war und nach dem Tode ſein wird.

Viel weniger als das theoretiſche hat das praktiſche Leben mit der fernen Zukunft zu thun. Es bedenkt die

zunächstliegenden Bedürfnisse, es fordert zum augenblicklichen Handeln auf. Doch hängen Theorie und Praxis zu eng zusammen, als daß, wenn jene in die Ferne weist, diese ihr nicht folgen sollte. Das Thier mag dem gegenwärtigen Bedürfniß sich hingeben; die Sorge des Menschen erstreckt sich weiter. Nicht allein irdische und vergängliche Güter bedenkt er; ihn führt die Wissenschaft in das Gebiet des Ewigen; er begehrt einen sittlichen Werth, welcher von den Verhältnissen des Raumes und der Zeit unabhängig ist. Er hat einen Zweck im Auge, welchen er das höchste Gut nennt und von welchem er den Werth aller seiner Werke abhängig macht. Sollte dieses irdische Leben umsonst sein? Darf er nicht Lohn erwarten für seine bisherigen Arbeiten? Muß er nicht Strafe befürchten für seine verborgenen Uebelthaten? Diese Fragen greifen tief in die augenblicklichen Maßnahmen für unser praktisches Leben ein. Wir erwähnten, welche Bedeutung gewichtige Stimmen für Religion und Staat ihnen beigelegt haben. Andere freilich haben anders gemeint. Sie haben behauptet, daß wir in Hoffnung und Furcht eines Fortlebens nach dem Tode keinen Antrieb zum sittlichen Leben zu suchen hätten, weil es uns ohnedies heilig sein müßte. Aber sie werden doch schwerlich leugnen können, daß wir unsere Zwecke ganz anders und viel weiter zu stecken haben, wenn wir jene Hoffnung hegen dürfen, als wenn wir sie aufgeben müssen. Wer die Kürze und Unsicherheit seines irdischen Lebens bedenkt, der wird sich scheuen,

die großen Arbeiten zu unternehmen, welche Wissenschaft und Kunst und alle Ideale der Vernunft uns auferlegen. Wie ganz anders der, welcher mit Lessing ausruft: „Ist doch die ganze Ewigkeit mein!“

3. Standpunkt der Aufgabe und der Lösung.

Vor allen Dingen müssen wir untersuchen, in welcher Weise die Frage uns vorgelegt ist. Wir erfahren, daß lebendige Wesen, welche längere oder kürzere Zeit ein einigermaßen in sich abgeschlossenes System von Bewegungen und deren Werkzeuge beherrschten, mehr oder weniger plötzlich die Macht über dasselbe verlieren, daß alsdann auch die Glieder des Leibes ihr zweckmäßig geordnetes Zusammenspiel aufgeben und was zu ihnen gehörte, sich auflöst. Wir nennen diese Erscheinung den Tod. Wenn wir die Erfahrung hiervon nicht gemacht hätten, schwerlich würden wir wissen, daß eine solche Katastrophe den lebendigen Dingen bevorstehe. Wenn auch physische Ursachen sie erwarten lassen, so kennen wir doch auch diese nur aus Beobachtung. Die Erfahrung des Todes haben wir aber an unzähligen Beispielen gemacht und halten es daher für ein Naturgesetz, daß alle lebendigen Wesen sterben müssen. Sollen wir nun sagen, daß mit seinem Tode das lebendige Wesen zugleich aufgehört habe zu sein, oder sollen wir annehmen, daß es nur in seinen Wirkungen unsern blöden

Augen entschwunden sei? Dies ist das Räthsel, welches die Erfahrung des Todes uns vorlegt.

Wenn nun die Erfahrung es vorlegt, so wird sie doch schwerlich es lösen können. Es gibt zwar Erzählungen genug, welche Erfahrungen für das Fortleben nach dem Tode beibringen wollen; einige von ihnen haben sogar geheiligtes Ansehen; aber sie führen nur Ausnahmen von der Regel an, setzen Wunder voraus oder streifen an das Gebiet des Aberglaubens an, vor welchem man mehr als vor allem andern sich zu hüten hat, wenn man den Glauben retten will. Bald hat man es als eine zweifelhafte Gunst des Zufalls, bald als eine Gabe bevorzugter Naturen, bald als ein Werk geheimer Künste angesehen, wenn man gespenstische Erscheinungen wahrnehmen konnte, nicht Geister, wie man gesagt hat, weil solche Erscheinungen insgesammt in sehr körperlicher Weise sich zu empfinden geben sollten, indem sie sich sehen, hören, fühlen oder irgendwie äußerlich im Raum sich wahrnehmen ließen. Kaum würden eigene Erfahrungen solcher Art einen haltbaren Beweis abgeben, viel weniger Ueberlieferungen, welche schon in ihren Umständen meistens verrathen, daß nur ein gestörtes Gemüth in Schlaf, Furcht, Entzückung oder Vorurtheil in den ihm vorschwebenden Erscheinungen Geister der Abgeschiedenen erblicken konnte. Wenn es auch sein sollte, daß einigen solcher Gesichte eine äußere Beglaubigung zuwuchs, indem das, was sie zu verkünden schienen, durch den Erfolg bestätigt wurde,

ſo kennen wir doch hinlänglich das Neckiſche des Zufalls, welcher ſogar dem Munde falſcher Propheten die Wahrheit entlockt. Unſere Zeit iſt gewiß, und nicht ohne Grund, gegen alle ſolche Beweiſe verhärtet, welche mit der gemeinen Erfahrung ſtreiten, gegen ſie aber nur ſeltene Beiſpiele anzuführen wiſſen; denn ſie hat das Trügeriſche vereinzelter Erfahrungen, welche der Beobachtung kein ſtetiges Geſetz darbieten, hinreichend kennen gelernt.

Wenn aber für das Fortleben nach dem Tode die Erfahrung nicht ſpricht, ſo können wir die Beweiſe für daſſelbe nur aus der Philoſophie ſchöpfen. Schon hieraus laſſen ſich die Schwierigkeiten abnehmen, welche der Beantwortung unſerer Frage ſich entgegenſetzen. Nicht allein mit den Tiefen philoſophiſcher Forſchung hat ſie es zu thun, ſondern auch eine Anwendung derſelben auf ein Ergebniß der Erfahrung zu wagen, denn dieſe legt uns das Problem vor, wie wir den Tod anzuſehen haben. Es wird hierdurch gerechtfertigt werden, daß wir von ſehr allgemeinen Betrachtungen ausgehen.

4. Die Beweisart der Philoſophie und unſere Stellung zu ihr.

Oft habe ich mich darüber wundern müſſen, daß man den philoſophiſchen Beweis für das Fortleben nach dem Tode hat ins Kurze ziehen und in wenige Sätze zuſammenfaſſen wollen. Ganz ebenſo iſt es mit den

Beweisen für das Sein Gottes gewesen. Der Erfolg war auch in beiden und wol noch in andern Fällen derselbe. Wenn man die einzelnen Beweisstücke zu prüfen anfing, so erregte ein jedes Bedenken; man glaubte es nicht ohne weitern Nachweis annehmen zu dürfen, und man schloß zuletzt mit dem Ergebniß, daß der Beweis nicht genügend geführt sei. Da nun diese Versuche sich oft wiederholt und immer denselben Erfolg gehabt haben, so hat man hierin den Beweis zu finden geglaubt, daß weder das Sein Gottes noch das Fortleben nach dem Tode philosophisch bewiesen werden könnten. Man sieht, dies würde ein Beweis aus der Erfahrung sein, und für allgemeine Sätze gelten solche Beweise nicht. Was man bisher nicht bewiesen hat, kann doch künftig noch zu beweisen gelingen. Viele sind der Meinung, die Lehre von den Parallellinien sei von den Geometern bisher nicht genügend bewiesen; sie verzweifeln darum nicht an der Beweisbarkeit des größten Theils der Geometrie, welcher von dieser Lehre abhängt.

Aber eine andere Lehre wird man aus jenen Erfahrungen ziehen können oder vielmehr nicht aus ihnen, sondern infolge reiflicherer Ueberlegungen, welche sich an sie anknüpfen. Wenn man etwas in der Philosophie beweisen will, so steht das nicht an ihrer Spitze. Auch von den Lehren über Gott und Unsterblichkeit wird man wol anzunehmen haben, daß sie nicht zu den Anfangsgründen der Philosophie gehören; um zu ihnen zu gelangen muß man zuvor die Principien der Philo-

ſophie erörtern. Die Beweisart der Philoſophie verſtattet nun nicht ein ſolches ſprunghaftes Verfahren, daß man aus ihrer Mitte heraus eine beſondere Lehre ſich wählen und ſie alsdann ſo behandeln könnte, als ließe ſie ſich mit wenigen Sätzen unwiderruflich feſtſtellen. Sie iſt ſyſtematiſch und nur der, welcher ihren ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu würdigen weiß, wird im Stande ſein die Kraft ihrer Beweiſe zu erkennen.

Hiervon haben wir einen Beleg zur nächſten Hand. Schon früher haben wir bemerkt, daß die Lehre von der Unſterblichkeit nicht aus der Erfahrung abgenommen werden könne, haben uns aber auch vorbehalten aus allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft etwas über künftige Ereigniſſe beſtimmen zu können. Wenn nun jemand dies bezweifelte, wenn er der Meinung wäre, daß aus allgemeinen Grundſätzen nichts und alles nur aus der Erfahrung ſich beweiſen ließe, ſo würden wir mit allen unſern Beweismitteln ſeinem Zweifel nichts anhaben können. Was wir in der Lehre von der Unſterblichkeit beizubringen denken, wird daher die erſten Grundlehren der Philoſophie über unſere Erkenntniß, die Geſetze des Denkens, die Beweistheorie und dergleichen mehr vorauszuſetzen haben. Wer nicht weiß, was zu einem philoſophiſchen Beweiſe gehört, kann keinen philoſophiſchen Beweis prüfen.

Wir geben hierdurch unſere Unterſuchungen allen den Zweifeln preis, welche gegen die ſyſtematiſche Philoſophie verbreitet ſind. Den Skeptiker würden wir nur

gewinnen können, wenn wir auf die erſten Gründe für die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung zurückgingen. Dabei müßten wir ſchon methodiſch, d. h. in ſyſtematiſchem Zuſammenhange verfahren. Vor ihm aber ſcheuen ſich alle, welche von der Wandelbarkeit philoſophiſcher Syſteme gehört haben. Dieſe Scheu wird vor allem andern zu überwinden ſein, wenn man in eine beſondere philoſophiſche Unterſuchung eingehen will; denn von ihr iſt vorauszuſetzen, daß ſie einem größern Zuſammenhange allgemeiner Ueberzeugungen angehört und mit ihm ſteht oder fällt. Worauf, müſſen wir fragen, beruht jene Scheu? Ihre Wandelbarkeit theilen die philoſophiſchen Syſteme mit allen menſchlichen Unternehmungen, welche höhere, ſittliche Zwecke verfolgen. Formen des Staats und der Kirche, des Handels und des Wandels, jedes nützlichen und ſchönen Verkehrs unter den Menſchen ſind ihr unterworfen. Wir verwerfen ſie deswegen nicht; vielmehr ſcheint es ihrem Weſen gemäß, daß ſie der Wandelbarkeit des menſchlichen Lebens ſich anſchließen müſſen und daß ihr wahrer Werth darauf beruhe, daß in ihnen beſtändig das Beſſere geſucht werde. Auch die Wiſſenſchaften theilen dieſen Wechſel. In ihrem Wachsthum jedoch ſind ſie meiſtens der Sicherheit ſich bewußt, mit welcher ſie vom Schlechtern zum Beſſern fortſchreiten. Nur bei einigen von ihnen vermißt man dieſen gleichmäßigen Fortſchritt und beſonders iſt es die Philoſophie, welche in dem Rufe ſteht, daß ſie wechſele ohne vorwärts zu kommen. Die Erfahrung kommt immer weiter;

sie macht immer mehr Erfahrungen; aber die Speculation, der Versuch, die Erfahrung zu verstehen und zu begreifen, hält mit ihr nicht gleichen Schritt. Das ist es, was der Philosophie zum Vorwurf gereicht hat und weswegen man sich gescheut hat auf ihre Versuche einzugehen. Aber wozu diente uns die Erfahrung, wenn sie nicht verstanden würde? Alle Wissenschaften, welche nicht blos dazu dienen, Erfahrungen genauer zu bestimmen, lassen sich darauf ein, Erscheinungen zu verstehen oder zu erklären, und speculiren über ihre Bedeutung. Auf ein solches Unternehmen kommen alle Wissenschaften, welche die Erfahrung mit dem sittlichen Leben des Menschen in Verbindung setzen; sie können nicht unterlassen, an den Unsicherheiten desselben theilzunehmen. Ein Fortschritt in ihren Erkenntnissen wird dabei immer noch stattfinden können in demselben Maße, in welchem auch das sittliche Leben des Menschen wächst. Dasselbe gilt von der Philosophie, welche nicht umhin kann, den Gütern der Vernunft und ihrem Wachsthum ihr volles Interesse zuzuwenden. Freilich wer die Fortschritte der Vernunft in ihrem sittlichen Leben bezweifelt, der wird auch diese Fortschritte in Zweifel ziehen können; aber damit würde er überhaupt die fortschreitende Entwickelung der Vernunft, seiner eigenen Wissenschaft und seines eigenen sittlichen Lebens in Frage stellen, und warum er alsdann überhaupt noch lebte, würde ihm fraglich erscheinen müssen. Will man jedoch nicht blos aus diesem summarischen Ueberschlag davon sich über-

zeugen, daß die Wandelbarkeit der philoſophiſchen Syſteme mit dem ſichern Fortgang der Wiſſenſchaft nicht in Widerſpruch ſteht, ſo bleibt nichts anderes übrig, als in die ſyſtematiſchen Unterſuchungen der Philoſophie einzugehen und von der Kraft ihrer Beweiſe aus ihnen ſelbſt Kenntniß zu nehmen. Man wird hierzu nur die billige Beurtheilung bringen müſſen, welche alle menſchlichen Werke verlangen; dann wird es nicht ausbleiben, daß man auch in den lückenhaften Darſtellungen der philoſophiſchen Syſteme und ſelbſt in ihren Ausſchweifungen einen Kern wachſender Einſicht entdeckt.

Bedenklich aber kann es erſcheinen, wenn man aus dem Syſteme einzelne Lehren herausnimmt. Und doch iſt dieſe Manier ſehr gewöhnlich. Sie empfiehlt ſich dadurch, daß ſie die philoſophiſchen Unterſuchungen handlicher für den Gebrauch macht, und hierdurch wird nicht wenig gewonnen. Denn wir haben ſchon bemerkt, daß ſie mit der Erklärung der Erſcheinungen und mit dem ganzen vernünftigen oder ſittlichen Leben des Menſchen in Verbindung ſtehen, und daher wird auch ihr Gebrauch für die Verſtändigung über daſſelbe geſucht werden müſſen. Die ſyſtematiſchen Verſuche in der Darſtellung der Philoſophie ſelbſt wird man nicht recht verſtehen können, wenn man ſie nicht in ihrem Zuſammenhang mit dem Geſammtleben der Vernunft ſich denkt, und dieſes wird immer von jenen Frucht zu ziehen ſuchen. Daher hat man von jeher, ſeitdem die Philoſophie ſyſtematiſch ausgebildet worden iſt, auch einzelne

Zweige derſelben beſonders behandelt und für die Erkenntniß der Natur, des Rechts, des Staats, der Religion u. ſ. w. zu verwerthen geſucht; auch wol noch mehr im einzelnen ſind beſondere Probleme der Philoſophie, je nachdem ſie ein beſonderes Intereſſe für ſich hatten, einer ausführlichern Unterſuchung unterworfen worden. Zu dieſen Problemen gehört auch das uns vorliegende, und ehe wir zu ſeiner Löſung ſchreiten, werden wir uns danach umzuſchauen haben, wie wir es aus der Geſammtheit philoſophiſcher Fragen herauslöſen können.

Es iſt ſchon zugegeben worden, daß jede Frage, welche in der Mitte philoſophiſcher Unterſuchungen uns aufſtößt, eine Reihe von Vorunterſuchungen über Grundſätze und Geſetze des Denkens vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzungen werden wir auch hier uns gefallen laſſen müſſen; wir werden ſie aber nur machen dürfen in der Ueberzeugung, daß die bisherige Entwickelung der Philoſophie zu Ergebniſſen geführt hat, welche im allgemeinen feſtſtehen, wenn ſie auch von Einzelnen noch beſtritten werden ſollten. Es ſind das ſolche Lehren, welche nicht das Eigenthum eines beſondern ſyſtematiſchen Verſuchs abgeben, ſondern als Gemeingut der gegenwärtigen philoſophiſchen Bildung betrachtet werden dürfen. Zweifel gegen ſie werden zwar nicht ganz fehlen, aber nur bei ſolchen vorkommen, welche entweder der gegenwärtigen philoſophiſchen Bilduug fremd geblieben ſind oder nur in einſeitiger Weiſe ſich an ihr betheiligt haben.

Auf ſie kann man ſich ſtützen mit kurzer Verweiſung auf den Ort des Syſtems, an welchem genauerer Nachweis über ſie gefunden werden kann. Genauer muß man eingehen auf die Punkte, über welche noch verſchiedene Meinungen herrſchen, und deren Feſtſtellung für die Erörterung der vorliegenden Frage von entſchiedener Wichtigkeit iſt. Man wird ſich nicht verleugnen dürfen, daß die Auswahl des als ſicher oder allgemein Anerkannten und des Streitigen und noch feſter zu] Begründenden von ſchwankender Natur iſt. Die Hoffnung, daß man in ihr immer das Richtige treffen werde, läßt ſich kaum faſſen. Der Verſuch, welcher gemacht wird, hat die Bedingungen der gegenwärtigen Lage in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu berückſichtigen; er geht auf eine Verſtändigung mit der allgemeinen Bildung der gegenwärtigen Zeit aus; eine ſolche muß ein jeder ſuchen in allen wichtigen Punkten; wenn man aber keine trügeriſchen Vorſpiegelungen ſich macht über die Einigkeit und Sicherheit dieſer Bildung in ihrem wiſſenſchaftlichen Urtheil, ſo wird man auch nicht erwarten können, daß der Verſuch, ſie über einen beſondern Punkt herzuſtellen, nach allen Seiten zu befriedigend ausfallen werde.

5. Genauere Feſtſtellung der Frage.

Wir haben bisher nur von Unſterblichkeit im allgemeinen geſprochen, aber die Frage wird nicht ausbleiben

können, um wessen Unsterblichkeit im besondern die Untersuchung sich handle. Wenn man etwas Unsterbliches in der Welt anerkennt, so will man auch wissen, was das Unsterbliche sei. Selbst von einer Unsterblichkeit des Namens hat man geredet; es wird aber wol einleuchten, daß über die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit einer so wesenlosen Sache, wie der Name ist, ein ernsthafter Streit der Meinungen sich nicht erheben würde.

Was ist also das Wesen, müssen wir fragen, dessen Unsterblichkeit wir zu behaupten unternehmen. Darauf sind sehr verschiedene Antworten ertheilt worden. Wenn wir aber das allgemeine Interesse unserer Frage berücksichtigen, so werden wir sie vorläufig wenigstens auf die Unsterblichkeit des Menschen beschränken dürfen. Unsere Verständigung dreht sich um die Meinungen der Menschen; mit menschlichem Leben und menschlicher Wissenschaft haben wir es zu thun; unser nächstes Interesse hat der Mensch; daher wenigstens einen ersten allgemein zugestandenen Haltpunkt für die Untersuchung werden wir gefunden haben, wenn wir das Unsterbliche im Menschen suchen. Dabei können wir uns noch immer vorbehalten, wenn die Natur der Sache es erlauben oder fordern sollte, auch über dieses beschränkte Gebiet hinaus unsere Untersuchung auszudehnen.

Vom Menschen aber reden wir in doppeltem Sinne, entweder im allgemeinen von seiner Art oder im besondern vom Individuum. So groß ist der Antheil,

welchen er uns einflößt, daß wir auch die besondere Person zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung machen, was bei keiner andern Art lebendiger Wesen der Fall ist. Daher wird auch noch genauer entschieden werden müssen, ob die Frage sei nach der Unsterblichkeit der menschlichen Art oder des einzelnen Menschen.

Für leichter hat man es nun wol gehalten, die erstere als die letztere zu behaupten, und daher auch die Miene angenommen, als wenn das erstere genüge, ja das letztere gar nicht verlangt werden sollte. Denn es würde egoistisch sein, hat man gesagt, wenn man für seine besondere Person ein ewiges Leben forderte. Dagegen dürfte man das Wohl der Menschheit und für dasselbe ein ununterbrochenes Fortbestehen und einen stetigen Fortschritt in der Geschichte der sittlichen Bildung zum Zwecke seines Willens machen. Dieser Zweck sei auch erreichbar; denn die Erfahrung lasse es uns als ein Naturgesetz erkennen, daß die Individuen vergehen, die Arten aber in beständiger Fortpflanzung sich immer wieder erneuen. Sie blieben ewig jung und wären das Ewige in der Natur, während die einzelnen Exemplare der Art altern und zuletzt absterben müßten nach demselben Naturgesetze. Man meinte nun der Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen Genüge gethan zu haben, wenn man nachzuweisen vermöchte, daß die Menschenart nicht aufhörte fortzuleben, und daß zwar die menschlichen Individuen vergänglich wären,

aber doch in der Fortdauer ihrer Art und ihrem Fortwirken in der Geschichte an dem Werke der ganzen Menschheit einen unsterblichen Antheil hätten. Dies ist die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen im allgemeinen, welche man in Widerspruch mit der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit desselben aufgestellt hat. Auch noch in einer größern Allgemeinheit ist sie gefaßt worden, indem man lehrte, die allgemeine Vernunft sei das Ewige in der Welt, die einzelnen Menschen nur besondere und vergängliche Formen, in welchen sie sich offenbare und zur Erscheinung komme.

Schwerlich wird man diese Lehrweise für mehr halten können als für eine plumpe Beschwichtigung der Hoffnungen auf die Unsterblichkeit. Denn mit der Person fallen auch der Lohn und die Strafe weg, welche man erwartet, und wenn für die räthselhafte Mitte des Lebens eine Erklärung aus Anfang und Ende gefordert wird, so hat man dabei nicht die Art oder das Allgemeine in Gedanken, sondern das Leben des Individuums. Daß man von diesem den Blick abzulenken sucht durch den Vorwurf des Egoismus, welcher dem Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit gemacht wird, kann nur als grobe Täuschung angesehen werden; denn Egoismus würde nur dem zur Last fallen, welcher zeitlichen Gewinn für sich auf Kosten des Ganzen begehrte. Was dagegen in Wahrheit für diese Lehrweise gestimmt hat, beruht nur auf der beschränkten Erfahrung, welche ein Naturgesetz darin zu erkennen glaubt, daß die Individuen

ſterben, die Arten und das Allgemeine in ſtetiger Fortpflanzung ſich behaupten. Man hat deshalb Arten und Gattungen für ewige Geſetze der Natur gehalten; aber nur einer beſchränkten Erfahrung gehört dieſe Meinung an und dem Zweifel hat ſie Raum geben müſſen, ob nicht auch dieſe gegenwärtigen Geſetze unſerer weltlichen Ordnung nur allmählich entſtanden wären und ebenſo wieder vergehen würden. Sollten wir die dieſer Lehrweiſe zu Grunde liegende Meinung auf einen allgemeinen Grundſatz zurückführen wollen, ſo würde er nur lauten können: das Allgemeine beſteht, das Beſondere vergeht. Die Prüfung deſſelben muß weitern Unterſuchungen überlaſſen werden. Hier beabſichtigten wir nur zu zeigen, daß die Lehre von der Unſterblichkeit der Menſchenart den Abſichten der Lehre von der Unſterblichkeit des Menſchen nicht Genüge thut.

Wir ſehen uns auf die Frage zurückgeworfen, ob wir den individuellen Menſchen für unſterblich halten dürfen. Man hat ſie aber auch in eine andere Form gekleidet. Daß etwas Vergängliches am einzelnen Menſchen vorkommt und von ſeinem unvergänglichen Weſen, wenn ihm ein ſolches zukommen ſollte, unterſchieden werden müßte, läßt ſich nicht leugnen; die Perioden ſeines Lebens zeigen viel Wandelbares an ihm, obgleich wir annehmen, daß er durch ſie hindurchgehend immer derſelbe Menſch, dieſelbe Perſon bleibt. In der gewöhnlichen Vorſtellung hat man nun auch zwei Theile des Menſchen unterſchieden, ſeinen Körper oder Leib und

ſeinen Geiſt oder ſeine Seele, und da man bemerkte, daß der erſtere in einem beſtändigen Ab- und Zunehmen wäre, im Tode aber ſich völlig auflöſte, der letztere dieſem Wechſel viel weniger unterworfen wäre, iſt man auf den Gedanken gekommen, der Leib oder Körper des Menſchen wäre das Vergängliche an ihm, ſein Geiſt oder ſeine Seele wäre ſein unvergängliches Weſen oder ſein unſterblicher Theil. Dieſe Meinung ließ ſich um ſo leichter vertheidigen, je ſchwieriger es war über Sein oder Nichtſein der Seele untrügliche Zeugniſſe beizubringen. Das Sein des Körpers bezeugen uns die äußern Sinne; die Seele iſt unſichtbar und ungreifbar; nur aus ihren Wirkungen erkennen wir ſie und dieſe Wirkungen liegen oft tief verborgen unter körperlichen Hüllen. Daher konnte man annehmen, wenn der Tod einträte und den Körper des Menſchen auflöſte, dann würde ſeine Seele nur von einer Hülle frei, und einer Feſſel entledigt könnte ſie ein ungeſtörtes Leben führen. So iſt man zu der Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele gekommen. In dem Tode ſieht ſie nur die Trennung von Leib und Seele; der Leib ſtirbt, die Seele lebt nach dem Tode fort, ein Leben abgeſondert vom Leibe.

Wenn wir aber ſo unſere Frage ſtellen wollten, ob die Seele oder der Geiſt des Menſchen unſterblich ſei, ſo würden wir uns dabei auf eine Annahme der gewöhnlichen Vorſtellung zu verlaſſen haben, welche manches Bedenkliche hat, und es läßt ſich vorausſehen, daß

uns dies in Schwierigkeiten verwickeln würde. Wir wollen von ihnen nur erwähnen, daß der menſchliche Geiſt doch nicht ohne den Menſchen gedacht werden könnte, noch weniger die Seele ohne einen Leib, welchen ſie beſeelt oder belebt, eine Schwierigkeit, welche ſich auch in gewöhnlicher Vorſtellung gemeldet hat; denn wenn man die Fortdauer des einzelnen Menſchen ſich denken wollte, mußte man immer ſeiner Seele eine gewiſſe körperliche Figur beigeben, und es hat dies die Lehre von der Auferſtehung des Leibes nach ſich gezogen. Daher möchte es gerathen ſein, in erſter Feſtſtellung unſerer Frage den Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt oder zwiſchen Leib und Seele außer Spiel zu laſſen, weil wir es können, oder ihn doch nur in figürlicher Weiſe zu nehmen. In ſolcher Weiſe ſpricht man von der Seele einer Unternehmung oder von dem Geiſte eines Geſetzes; man will damit nur das belebende Princip oder das wahre Weſen des Gegenſtandes bezeichnen. In demſelben Sinne würde man auch das belebende Princip und wahre Weſen eines Menſchen ſeine Seele oder ſeinen Geiſt nennen können und von ihm würde mit Sicherheit zu behaupten ſein, daß es das Unſterbliche in dieſem Menſchen wäre, wenn überhaupt etwas Unſterbliches in ihm liegen ſollte. Hierauf können wir uns nun beſchränken, die Unvergänglichkeit des wahren Menſchen zu behaupten; denn alle die Bedürfniſſe, welche uns zu dieſer Frage treiben, laufen nur darauf hinaus, daß man ſehen will, wie derſelbe Menſch, dieſelbe Per-

ſon Anfang und Ende ihres Lebens zu ſeiner Mitte hinzufügt und in der Folge dieſes Lebens Lohn und Strafe ſeiner Thaten empfängt. Was dieſer wahre Menſch ſei, ob Seele oder Geiſt oder ſonſt etwas anderes, wird wol im Verfolg der Unterſuchung ſich zeigen.

6. Vergänglichkeit der Erſcheinungen, Unvergänglichkeit der Subſtanz.

Der wahre Menſch und das Vergängliche an ihm! Haben wir einen wahren Menſchen anzunehmen oder iſt alles an ihm vergängliche Erſcheinung? Wir ſind hier mitten in den Unterſuchungen über die allgemeinſten Grundſätze der Wiſſenſchaft, der Metaphyſik, wie man ſie zu nennen pflegt. Wir werden nicht unterlaſſen dürfen aus ſehr allgemeinen Geſichtspunkten uns über ſie zu verſtändigen.

Wenn die Behauptung aufgeſtellt wird, ein lebendiges Weſen ſei unſterblich, ſo ſcheint dem der allgemeine Satz zu widerſprechen, daß alle lebendige Weſen ſterblich ſind. Der ſcheinbare Widerſpruch würde ſich aber in doppelter Weiſe löſen laſſen. Entweder kann man verſuchen das Subject der miteinander ſtreitenden Sätze zu theilen, oder man kann das Prädicat derſelben in verſchiedenem Sinne nehmen. In jenem Fall würde man ſagen müſſen, ein Theil des lebendigen Weſens,

etwa der Leib, sei sterblich, ein anderer Theil, etwa die Seele, sei unsterblich; in diesem Falle könnte man auch das ganze lebendige Wesen für sterblich erklären und für unsterblich, jenes, weil das Sterben nur das Ende des einen, dieses, weil die Unsterblichkeit die Fortdauer desselben in einem andern Leben bezeichnen sollte. Es läßt sich erwarten, daß man beide Wege versucht haben wird, um den scheinbaren Widerspruch zu heben.

Unstreitig aber zeigt der doppelte Weg, welcher eingeschlagen werden kann, darauf hin, daß die Frage mit der allgemeinsten Form unserer Aussagen, mit dem Gegensatze zwischen Subject und Prädicat, zusammenhängt. Unsere Erkenntniß der Dinge geht von ihren Erscheinungen aus; damit wir über ein Ding nachdenken können, muß es uns erschienen sein; seine Erkenntniß geht von seiner Erscheinung aus. Seine Erscheinungen geben alsdann Prädicate ab, welche wir Subjecten beilegen müssen, weil wir sie nicht gleichsam in der Luft schweben lassen dürfen. Damit Erscheinungen sein können, muß etwas sein, was die Erscheinungen begründet und von welchem wir die Erscheinungen aussagen können. Der Gedanke der Erscheinungen fordert also den Gedanken von Gründen der Erscheinungen, von welchen wir sie aussagen. Diese Gründe nennen wir daher Subjecte, weil sie eben als Subjecte für die Prädicate in unsern Sätzen dienen. Unabhängig von dieser Beziehung auf unser Denken und Reden nennt sie die Metaphysik Substanzen. Man scheue diesen Namen

nicht; er iſt unverfänglich, wenn man in ſeinem Gebrauch ſich bewußt bleibt, daß er nichts weiter bezeichnen ſoll, als den Träger der Erſcheinungen, wie man ſich auszudrücken pflegt, d. h. ihren Grund, ohne welchen wir von Erſcheinungen weder reden noch denken könnten, weil jede Erſcheinung als Erſcheinung eines Dinges, eines Grundes, einer Subſtanz von uns gedacht werden muß nach einem allgemeinen unbedingt zwingenden Geſetze unſers Denkens.

Zwiſchen Erſcheinungen und ihren Gründen, den Subſtanzen, beſteht hiernach ein Gegenſatz wie zwiſchen Prädicat und Subject. Dies würde noch ſtärker hervortreten, wenn wir nicht dem Irrthum unterworfen wären und es uns häufig begegnete, daß wir Subjecte und Prädicate im Reden und im Denken miteinander verwechſelten. Da geſchieht es denn auch, daß Erſcheinungen für Subſtanzen gehalten werden, und große Sorgfalt iſt darauf zu verwenden, daß wir uns nicht täuſchen laſſen, ſondern den Gegenſatz zwiſchen beiden in ſeiner Reinheit behaupten. Die Erſcheinungen haben wir nach ihm für vergänglich zu halten, mögen ſie kürzere oder längere Zeit dauern; ſie wechſeln an der Subſtanz und einem und demſelben Subjecte können wir nach dem Wechſel der Zeit verſchiedene Prädicate beilegen. Die Meinung, welche von vielen Philoſophen ausgeſprochen worden iſt, daß die Erſcheinung beſtändig wechſele und keine Erſcheinung auch nur zwei Augenblicke dauere, möchte wol nicht ohne Grund ſein; doch ſcheinen uns

viele Erſcheinungen zu dauern, weil ſie in ähnlicher Weiſe ſich fortlaufend erneuern; in ſolchen Fällen iſt die Täuſchung leicht, daß ſie für Subſtanzen gehalten werden. Jenen Satz von dem beſtändigen Wechſel der Erſcheinungen brauchen wir jedoch nicht anzuſpannen, um einzuſehen, daß etwas, wenn es im Wechſel der Zeit vergeht, nur eine Erſcheinung, wenn auch eine lange dauernde, geweſen ſei. Im Gegenſatz gegen ihre Erſcheinungen haben wir die Subſtanz als unvergänglich zu denken; denn verginge etwas, ſo würde ſich nur gezeigt haben, daß es eine Erſcheinung geweſen wäre, möchte es auch durch ſeine längere Dauer den Schein einer Subſtanz angenommen haben. Die Subſtanz kann ein Leiden treffen, aber indem ſie leidet, iſt ſie noch. Vernichtung dagegen kann die Subſtanz nicht treffen, denn wenn von ihr ſollte ausgeſagt werden können, daß ſie vernichtet wäre, ſo würde der Widerſpruch zu Tage liegen, daß ſie im Subject als beſtehend, im Prädicat als aufgehoben geſetzt würde. Jede wahre Subſtanz iſt alſo der Vernichtung unzugänglich. In Gegenſatz gegen ihre Erſcheinungen muß ſie auch als ſelbſtändig gedacht werden. Von ihr ſind die Erſcheinungen abhängig; ſie wird als der Grund gedacht, aus welchem ſie zu erklären ſind; ſie muß die Erſcheinungen hervorbringen helfen und ſelbſtändigen Antheil an ihrer Begründung haben. So legen wir, durch die Form oder das Geſetz unſers Denkens gezwungen, der Erſcheinungswelt ſei es eine, ſei es viele Subſtanzen zu

Grunde, welche unvergängliches und selbständiges Sein haben.

Man sieht nun wol, daß unsere Frage nach dem wahren und unsterblichen Menschen mit diesem Gegensatz zwischen Erscheinung und Substanz in engstem Zusammenhange steht. Er verhilft uns auch zu einer allgemeinen Fassung unserer Untersuchung, welche schon oben angedeutet ist. Es fragt sich, ob wir unter dem, was ein lebendiges Wesen genannt wird, nur eine Erscheinung oder eine Substanz zu denken haben; wäre das erstere der Fall, so würden wir nicht leugnen können, daß alle sogenannten lebendigen Dinge vergänglich und sterblich wären; nur im letztern Fall hätten wir sie für unvergänglich anzusehen und wäre auch die Möglichkeit vorhanden, ihnen ein unvergängliches Leben beizulegen.

7. Kritischer Zweifel an dem Beweis aus der Substantialität.

Es erklärt sich hieraus, warum die Beweise, welche man für die Unsterblichkeit lebendiger Wesen zu geben gesucht hat, auf den Begriff der Substanz das größte Gewicht gelegt haben. Wenn man die Substantialität der Seele dargethan hätte, glaubte man bewiesen zu haben, daß die Seele unsterblich sei.

In neuerer Zeit ist aber der Zweifel Kant's berühmt

geworden, ob aus der Subſtantialität der Seele auf ihre Unſterblichkeit geſchloſſen werden könnte. Wenn Kant daran gezweifelt hätte, ob die Seele Subſtanz ſei, oder ob, wenn ſie Subſtanz ſein ſollte, zu ihrem unvergänglichen Weſen auch ihr Leben gehörte, ſo würde man den Begriff der Seele zu unterſuchen haben, um über dieſen Zweifel auf das Reine zu kommen. Doch dieſe Punkte berühren ſeine Zweifel nur nebenbei; er nimmt an, daß die Seele allem menſchlichen Ermeſſen nach Subſtanz ſei, und ebenſo, daß Seele ohne Leben nicht gedacht werden könne, es berührt alſo ſein Zweifel den beſondern Gehalt des Begriffes der Seele nicht, ſondern heftet ſich nur an den allgemeinen Begriff der Subſtanz. In der Erörterung ſeiner Bedeutung folgt er der Meinung, daß zwar wir Menſchen im Denken Subject und Prädicat, im Sein Subſtanz und Erſcheinung unterſcheiden müßten, daß wir auch infolge dieſer Unterſcheidung es als Grundſatz feſtzuhalten hätten, daß die Subſtanz beharrt oder unvergänglich iſt; aber ob dieſe Unterſcheidung und dieſer Grundſatz ſchlechthin für alle Vernunft oder nur für die menſchliche Vernunft gelte, darüber iſt ſein Zweifel erwacht, und indem er der letztern Annahme folgt, ſchließt er, daß der Begriff der Subſtanz und der auf ihm beruhende Grundſatz auch nicht über den Bereich der menſchlichen Erfahrung und mithin über unſer gegenwärtiges Leben hinaus angewendet werden dürfte. So iſt er zu dem Schluſſe gekommen, daß aus dem Begriffe der Subſtantialität der

Seele keine Folgerung gezogen werden könnte auf ihr Leben nach dem Tode.

Wir haben hierin ein Beiſpiel für den früher erörterten Satz, daß die Beweiſe für die Unſterblichkeit mit den oberſten Grundſätzen der Wiſſenſchaft zuſammenhängen. Wir ſind aber auch der Meinung, daß der Kriticismus Kant's, nachdem er ſeine Früchte für die philoſophiſche Bildung getragen hat, uns nicht mehr beirren kann im Gebrauch der Geſetze unſers Denkens und der aus ihnen fließenden Grundſätze.

Wenn der Menſch erkannt hat, daß er unbedingt in ſeinem Denken ſolchen Geſetzen und Grundſätzen folgen muß, kann er ſich fragen, ob er als Menſch oder als vernünftiges Weſen ihnen gehorcht; denn beide Eigenſchaften pflegt er ſich zuzuſchreiben und auch der Grundſatz leitet ſein Denken, daß jedes Ding in ſeiner Thätigkeit ſeinen Eigenſchaften folgen muß. Wenn das erſtere der Fall wäre, ſo würde ſein Denken nur für den Menſchen gelten, alſo nur eine beſchränkte Gültigkeit haben; im letztern Falle würde es gültig ſein für alle Vernunft, d. h. für alle Weſen, welche Wahrheit erkennen können, alſo allgemeingültig ſein in unbeſchränktem Sinne. Man könnte meinen, beide Antworten hätten gleiche Berechtigung; prüft man aber die erſtere, welche der Kant'ſche Kriticismus annimmt, ſo ergibt ſich ein Widerſpruch zwiſchen den Grundſätzen und der Folgerung, und weil man einen ſolchen nicht dulden kann, wird man zur letztern gezwungen. Der Kriticismus

ſchließt daraus, daß jedes Ding nach ſeiner Eigenſchaft denken muß, daß ich menſchlich denken muß, weil ich Menſch bin. Dieſer Schluß würde unbedingt und allgemeingültig ſein, wenn die Grundſätze, jedes Ding muß ſeiner Eigenſchaft gemäß denken und ich bin Menſch, unbedingt und allgemein für alle Vernunft gälten; der Schlußſatz aber räumt ihnen nur Gültigkeit für den Menſchen ein und ſteht daher in Widerſpruch mit ſeinen Vorderſätzen. Wenn es ſchlechthin als Wahrheit gilt, daß ich Menſch bin, können alle die Folgerungen des Kriticismus nicht zugeſtanden werden, welche die Geſetze des Denkens ohne Ausnahme in dem Verdacht haben, als könnten ſie nur für den Menſchen gültige Wahrheit erdenken.

Der Widerſpruch mit ſich ſelbſt, welchen wir im allgemeinen dem kritiſchen Zweifel vorwerfen müſſen, macht ſich auch in unſerer Frage bemerklich. Man hat ſchon oft gerügt, daß das Ding an ſich, welches Kant ohne Anſtoß und nicht blos als eine Annahme menſchlicher Denkweiſe gelten läßt, in ſein Unternehmen, das menſchliche Denken zu kritiſiren und auf die menſchliche Erfahrung zu beſchränken, nicht paſſe. Wenn man nun bemerkt, daß er es der Erſcheinung entgegenſetzt und als unvergängliche Wahrheit der Dinge betrachtet, ſo wird man auch finden, daß es weſentlich daſſelbe bezeichnet, was wir Subſtanz genannt haben nach der Terminologie der alten Metaphyſik. Daher fällt auch die Kritik Kant's über den Beweis für die Unſterblichkeit der

Seele zuſammen, wenn man nur an die Stelle der Subſtanz das Ding an ſich ſetzt. Unſere Unterſcheidung zwiſchen bleibendem Subject und veränderlichem Prädicat, zwiſchen Subſtanz und ihrer Erſcheinung ſtrebt nach nichts weiter als nach der Enthüllung der reinen Wahrheit, welche in der Erſcheinung unter Schein ſich verbirgt; dieſe reine Wahrheit wird auch von Kant's Gedanken an das Ding an ſich bezweckt. Wenn wir nach dem wahren Menſchen forſchen, ſo bedeutet das nichts anderes, als daß wir nicht nach ſeiner Erſcheinung, ſondern nach ſeinem Weſen als Ding an ſich uns umſehen, und wenn wir es gefunden hätten, dann würden wir nicht daran zweifeln können, daß es unvergänglich ſei.

8. Ob es Subſtanzen gebe, welche ihrem Weſen nach Leben haben?

Der Grundſatz jedoch, daß alle Subſtanz unvergänglich iſt, kann ohne Zwiſchenglieder zum Beweis der Unſterblichkeit nicht gebraucht werden. Aus der Subſtantialität eines Gegenſtandes folgt nur ſeine Unvergänglichkeit. Zur Unſterblichkeit gehört aber mehr als ſie; es gehört dazu, daß dem Gegenſtande nicht allein das Sein, ſondern auch das Leben nicht entriſſen werden könne. Dies würde nur bei ſolchen Dingen der Fall ſein, welche nicht allein Subſtanzen, ſondern auch lebendige Subſtanzen ihrem Begriff oder ihrem Weſen

nach wären. Denn was einem Dinge ſeinem Begriffe oder ſeinem Weſen nach zukommt, kann ihm nie entriſſen werden. Daher liegt denen, welche die Unſterblichkeit einzelner Dinge darthun wollen, der Beweis ob, daß ſie nicht allein Subſtanzen, ſondern auch ihrem Weſen nach lebendige Dinge ſind.

Die Schwierigkeiten in dieſem Beweiſe liegen hauptſächlich in dem ſchon früher erwähnten Umſtande, daß der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Subſtanz bei ſeiner Anwendung leicht zu Irrthümern verleitet. Die gewöhnliche Meinung nimmt ohne Bedenken lebendige Dinge an; ihr muß es ſchwerer fallen an den Tod zu glauben als an das ewige Leben. Das Kind ſieht alles für belebt an, und Völker in der Kindheit ihrer Erfahrung haben ſich alles Geſchehen von lebendigen Kräften hergeleitet. Weit iſt dieſe Meinung über die Gedanken der Menſchen verbreitet, weil ſie natürlich iſt. Die Erfahrung aber hat ſie zerſtört. Als der Tod eintrat von Weſen, welche wir lange für lebendige Weſen hielten, da ſtand er vor dem Menſchen wie ein großes Räthſel, welches ſeiner Löſung harrte. Die gereifte Erfahrung hat es vorgelegt, aber gelöſt hat ſie es nicht.

Die Geſetze unſers Denkens zwingen uns einer jeden Erſcheinung eine Subſtanz zu Grunde zu legen. Die wahren Subſtanzen aber ſind ſchwer zu entdecken; häufig werden Erſcheinungen für Subſtanzen gehalten. Die von der Erfahrung uns gegebenen Prädicate pflegen

wir Subjecten beizulegen, welche nicht wahre Subjecte, ſondern nur Complexe von Erſcheinungen ſind; ſo ſagen wir die Farben von dem Regenbogen aus. Wie oft geſchieht es, daß wir eine Erſcheinung für eine Subſtanz halten, wie jener Ixion die Wolke für die Juno umarmte. Die Wolke verſchwand; da erkannte er, daß ſie keine Subſtanz war; wäre ſie geblieben, vielleicht hielte er ſie noch für die Juno. Nicht anders machen es die vielen Menſchen, welche Wolken, welche Feuer oder Waſſer und andere ſolcher Erſcheinungen für Subſtanzen anſehen. Es gibt lange dauernde, zähe Sammlungen oder Aggregate von Erſcheinungen; ſie werden gewöhnlich Subſtanzen genannt; wenn ſie endlich verſchwinden, dann erkennen wir, daß ſie nur Phänomene waren. Iſt die Erde, iſt die Sonne, ſind alle Geſtirne Subſtanzen oder nur Haufen von Erſcheinungen? Gewiß, ſie haben lange gedauert, ſie verſprechen noch länger zu dauern; aber könnten ſie nicht heute oder morgen aufhören zu ſein? Man kann ſogar ſich denken, daß Erſcheinungen immer wiederkehrend ſich erneuten; dennoch würden ſie nur im Wechſel, in der Erneuerung ihr Beſtehen haben und nur Erſcheinungen ſein. Nicht die lange, die unaufhörliche Dauer macht die Subſtanz, ſondern darauf beruht ihr Begriff, daß ſie der ſelbſtändige Grund, ein hervorbringendes Princip von Erſcheinungen iſt, ein Subject, von welchem die Erſcheinungen ausgeſagt werden können mit voller Wahrheit,

weil ſie an ihm haften als an einem Erklärungsgrunde ihrer Entſtehung.

Die gereifte Erfahrung hat uns nun darauf aufmerkſam gemacht, wie oft wir uns getäuſcht haben, wenn wir die wahren Subſtanzen oder Gründe der Erſcheinungen entdeckt zu haben glaubten; ſie iſt dadurch mistrauiſch geworden gegen die Annahme von Subſtanzen und hieraus iſt der kritiſche Zweifel Kant's hervorgegangen, ob nicht alles, was wir in der Erfahrung Subſtanz zu nennen pflegen, Erſcheinung ſein möchte, eine Erſcheinung, der wir zwar für das Gebiet unſerer menſchlichen, irdiſchen Erfahrung Beſtand verſprechen dürften, deren weiterer Beſtand aber doch nicht zu verbürgen ſein würde. Noch weiter hat ſich dieſer Zweifel ausgedehnt in der Meinung empiriſcher Forſcher, welche die Wiſſenſchaft des Menſchen auf die Erkenntniß von Erſcheinungen und Verhältniſſen oder geſetzmäßigen Verbindungen unter Erſcheinungen beſchränken wollten. Dieſe Meinung hat ihre Berechtigung nur in der reinen Empirie; von ihr wird geſagt werden können, daß auch die längſte und beſtändigſte Erfahrung uns nicht davon überzeugen könne, daß etwas ewigen Beſtand habe. Unſer Sonnenſyſtem hat ſeit Menſchengedenken gedauert, keine Erfahrung aber kann dafür Gewähr leiſten, daß es morgen noch beſtehen werde. Wenn jedoch von dieſer Wandelbarkeit aller Gegenſtände unſerer Erfahrung darauf geſchloſſen wird, daß wir nur Erſcheinungen zu erkennen vermöchten, dann iſt man zum

Skepticismus gekommen und weit über das hinaus, was die Erfahrung lehren kann. Das ist richtig, daß sie uns Mistrauen einflößt gegen die Substanzen, welche wir in gewöhnlicher Erfahrung anzunehmen pflegen; sie kann uns davon überzeugen, daß es nur lange dauernde Erscheinungen waren, was wir für Substanzen hielten; sie kann aber nicht beweisen, daß in den Erscheinungen nicht Substanzen verborgen liegen, welche wir bei reiferm Nachdenken werden erkennen können. Sie zu suchen zwingt uns das Gesetz unsers Denkens, welchem auch die Erfahrung Gehorsam leisten muß; vielleicht haben wir sie noch nicht gefunden; aber wir würden alsdann nur sagen können, daß unser bisheriges Bemühen um die Erkenntniß des Wahren, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, ganz vergeblich gewesen wäre. Daß es immer vergeblich bleiben müsse, das ist der Irrthum des Skepticismus.

Wenn wir die Zweifelsucht verwerfen müssen, so bleibt doch der Zweifel im Recht und der richtige Weg zur Wissenschaft. Alle oder fast alle Substanzen der Welt, welche die gewöhnliche Erfahrung annimmt, haben unsern Verdacht auf sich gezogen, wir werden auch die lebendigen Substanzen, deren Tod wir vor Augen sehen, davon nicht ausnehmen können. Der Zweifel ist wohlbegründet, ob sie nicht blos länger oder kürzer dauernde Erscheinungen sein möchten. Sollten wir von einigen von ihnen oder von allen das Gegentheil sagen dürfen, so würden wir gewichtige Gründe dafür beizubringen haben.

9. Gegner der Annahme ſolcher Subſtanzen.

Daß auf dieſem Punkt unſere Unterſuchung fußen muß, zeigen die Gegner, welche am hartnäckigſten der Unſterblichkeitslehre widerſprechen. Sie haben eben einen Begriff von der Subſtanz oder von den Subſtanzen der Welt ſich gebildet, welcher die Annahme einzelner lebendiger Subſtanzen ausſchließt; ihre Meinung iſt, daß alles, was lebendiges Ding genannt werde, nur eine zeitweilige Erſcheinung ſei. Wir werden in unſerer Unterſuchung keinen Schritt vorwärts thun können, ohne zuvor ihre Meinungen geprüft zu haben.

Von zwei entgegengeſetzten Seiten kann im allgemeinen die Subſtantialität einzelner lebendiger Dinge beſtritten werden. Entweder kann man behaupten, es gäbe überhaupt keine einzelne Subſtanz, ſondern alle einzelnen Dinge wären Erſcheinungen des Allgemeinen, der einzigen Subſtanz, des wahren Subjects aller Dinge; oder man kann annehmen, es gäbe zwar einzelne Subſtanzen, aber dieſe wären insgeſammt nicht lebendig, ſondern todt, und was wir Leben zu nennen pflegten, beſtände nur in einem Wechſel der Verhältniſſe unter den todten Subſtanzen, welche als einfache Elemente der Welt der Erſcheinung zu Grunde lägen. Man ſieht, die erſte dieſer Anſichten geht auf die Erklärung der

Erſcheinungen aus dem Größten und Ganzen aus, die andere will ſie aus dem Kleinſten, den Elementen der Welt, herleiten, von beiden wird das Mittlere zwiſchen beiden aus der Erklärung beſeitigt, weil es nur der Erſcheinung zufalle und keinen Grund der Erſcheinung abgebe. Zu dieſem Mittlern ſcheinen auch die lebendigen Dinge zu gehören; denn das große Ganze zu ſein können ſie nicht behaupten und ebenſo wenig können ſie als einfache Elemente angeſehen werden, weil ſie einen Kreis von Lebensthätigkeiten um ſich verſammeln und zu demſelben Organe gebrauchen, welche eine Mannichfaltigkeit von Elementen in ſich ſchließen. Man wird bemerken können, das hierbei auch das zweite Moment im Begriff der Subſtanz in Frage kommt, welches wir ihr außer ihrer Unvergänglichkeit beigelegt haben, ihre Selbſtändigkeit (6). Dem großen Ganzen, meint man, kann ſeine Selbſtändigkeit nicht abgeſprochen werden, denn außer ihm iſt nichts anderes, durch welches es zur Begründung der Erſcheinungen beſtimmt werden könnte; den Elementen der Welt können die, welche aus ihnen alle Erſcheinungen hervorgehen laſſen, ihre Selbſtändigkeit auch nicht verſagen, denn ſie ſetzen voraus, daß aus ihnen alles ſich zuſammenſetzt; die lebendigen Dinge dagegen zeigen ſich vom Ganzen, dem ſie ſich anſchließen, ebenſo ſehr wie von den Elementen abhängig, aus welchen ihre Organe ſich zuſammenſetzen. Sie bilden eben ein Mittleres zwiſchen Größten und Kleinſten, und in dieſer Mitte werden ſie ſchwer ihre Selbſtändigkeit behaupten

können; wenn sie aber nicht selbständig durch ihre Thätigkeiten Erscheinungen begründen könnten, dann würden wir sie auch nicht als Substanzen, nicht als das Wahre betrachten können, welches wir als angezeigt durch die Erscheinungen zu suchen haben.

10. Die Annahme nur einer allgemeinen Substanz.

Für die Ansicht, daß der wahre Grund aller Erscheinungen, die unsterbliche Substanz, nur im Allgemeinen zu suchen sei, hat man die Erfahrung geltend gemacht, daß die Individuen der Arten und Gattungen auf dieser Erde auftreten und verschwinden, sodaß sie nur zur Erhaltung der Arten und Gattungen zu dienen scheinen. Ungerechnet aber, daß diese Erfahrung doch nur der Ordnung unsers gegenwärtigen irdischen Lebens entnommen ist, berechtigt sie auch nicht dem Allgemeinen allein Substantialität beizulegen; denn Arten und Gattungen, obwol sie im Gegensatz gegen die Individuen als etwas Allgemeines angesehen werden, verhalten sich doch zum Allgemeinen der Welt nur wie Besonderheiten. Deswegen hat sich auch jene Ansicht zu der Betrachtung erhoben, daß alle Arten und Gattungen ihre Individuen doch nur in Kraft eines höchsten Gesetzes hervorbringen, und hat gemeint hierin den Beweis zu finden, daß alles in der Welt Product, d. h. Erscheinung sei einer all-

gemeinſten Kraft, welche man Natur, Univerſum oder auch Gott genannt hat. Hiernach würden ſich die Erſcheinungen zu der Subſtanz wie das Beſondere zum Allgemeinen verhalten. Man hat ſich nun das Ganze gedacht als ein unendliches Individuum, ein untheilbares Weſen von unſterblichem Leben, welches in ſeinen Erſcheinungen ſich beſondere, alles aber, was in der Welt iſt oder geſchieht, nur als die beſondern Werke ſeines Lebens. Die Natur oder den Weltgeiſt ließ man die ganze Erſcheinungswelt in einem unaufhörlichen Lebensproceſſe produciren nach einem ewigen in ihm waltenden Geſetze; alles, was die gewöhnliche Meinung als Subſtanz zu betrachten pflegt, ſind nur ſeine vergänglichen Erzeugniſſe, Perioden ſeines Lebens, welche entſtehen, verſchwinden und ſich wieder erneuen im Kreislaufe des Werdens, ebenſo vergänglich für das Leben des Weltgeiſtes, wie die flüchtigen Gedanken ſind, welche in unſerer Seele auftauchen, eine Zeit lang genährt werden, dann auch ebenſo wieder andern Gedanken die Stelle räumen.

Wir bemerken an dieſer Vergleichung, daß die Anſicht, von welcher wir reden, aus einer Analogie ſtammt, und zwar, was uns auffallen muß, aus einer Analogie der ſchlechthin allgemeinen Subſtanz mit den beſondern lebendigen Subſtanzen, deren Subſtantialität von ihr beſtritten wird. Einer ſolchen Analogie zu vertrauen muß uns in mancher Rückſicht bedenklich ſein, beſonders aber, was unſere Unterſuchung betrifft, in einer Rückſicht. Die einzelnen lebendigen Dinge kommen zu ihrer

Erſcheinung nur vermittels einer Außenwelt, mit welcher ſie in Wechſelwirkung ſtehen. In ihr gegenſeitig aufeinander einwirkend werfen ſie gegenſeitig einen Schein aufeinander und ſcheinen aneinander; eben hieraus entſpringt es erſt, daß ſie in Erſcheinung treten und ihre Wahrheit mit einem Schein verſetzt ſich zeigt. Dies iſt die Natur der Erſcheinung. Ihr wohnt etwas bei, was das erſcheinende Ding offenbart oder ein Zeichen von ſeiner Wahrheit abgibt, weil es von ihm ausgeht; damit aber miſcht ſich etwas dem erſcheinenden Dinge Fremdes und ein anderes wirft einen Schein auf die Wahrheit der zu Grunde liegenden Subſtanz. Für das ſchlechthin Allgemeine, werden wir nun ſagen müſſen, iſt dies unmöglich; weil es alles umfaßt, gibt es nichts Fremdes oder Aeußeres für daſſelbe, was einen Schein auf daſſelbe werfen könnte, und daher kann es auch nicht als eine Subſtanz gedacht werden, welche ohne Vermittelung beſonderer Subſtanzen die Erſcheinung hervorbrächte. Wir dürfen ſeine Subſtantialität dahingeſtellt ſein laſſen, aber gewiß iſt es, daß ohne die Annahme beſonderer Subſtanzen an eine Erklärung der Erſcheinung nicht zu denken wäre.

Von der Richtigkeit dieſer Beweisführung gegen die hier erörterte Anſicht geben alle die Syſteme der Philoſophie Zeugniß, welche von ihr ausgegangen ſind. Die conſequenteſten von ihnen ſind zu dem Ergebniß gekommen, daß die Erſcheinung nur Schein ſei und die allein wahre, allgemeine Subſtanz ohne allen Wechſel

in ſich beharre. Dabei waren ſie denn freilich in Verlegenheit darüber, wem ſie den Schein der Erſcheinung zuſchieben ſollten. Sie ſahen ſich genöthigt ihn dem Menſchen aufzubürden nach gemeiner Meinung, welche ſie doch verworfen hatten. Dazu hatten ſie einen Anlauf genommen, conſequent ihre Behauptung durchzuführen, aber ſie vermochten es nicht; das Geſetz des Denkens zwang ſie für das Prädicat der Erſcheinung oder des Scheins ein Subject zu ſetzen, deſſen Wahrheit ſie geleugnet hatten, und dem Menſchen eine Art der Selbſtſtändigkeit beizulegen, welche ſich in ſeiner Hingabe an den Schein und den Irrthum bezeugte. Der reinen Wahrheit des Eins und Alles ihrer Subſtanz ſetzte ſich ein mittleres Weſen zur Seite, welches die Wahrheit erkennen kann, aber dabei immer noch dem Irrthum unterworfen bleibt.

Dieſe Inconſequenz, zu welcher man ſich gezwungen ſah, kann eine andere Annahme entſchuldigen, welche ſogleich im Princip eine Abweichung von der urſprünglichen Annahme für geſtattet hielt. An die Stelle des unbedingten Grundes und der unbedingten Wahrheit der Subſtanz, welcher keiner Schwankung unterworfen iſt, ſetzt ſie ein Allgemeines in den Entwickelungen des Lebens. Die Inconſequenz, zu welcher die vorher beſprochene Annahme in ihren Folgerungen ſich gezwungen ſieht, wird von dieſer in den Anfang verlegt. Zu dem Gedanken der allgemeinen Subſtanz fügt ſie den Gedanken des Lebens; es iſt ein allgemeines Lebensprincip, welches

sie fordert. Das Bedenkliche, welches in der Verbindung dieser beiden Gedanken liegt, wollen wir nicht weiter untersuchen; durch mancherlei Künste der Analogie mit besondern Dingen hat man es zu beseitigen gesucht, ohne doch zeigen zu können, wie eine Substanz, welche schlechthin allgemein ist, zum Leben kommen könnte. Ueber dieses Bedenken setzt man sich aber hinweg in dem Gedanken, daß man eines Lebensprincips bedürfe, um die Erscheinungen der Welt als Werke seiner Entwickelung erklären zu können, und damit, daß ein solches an die Spitze des weltlichen Werdens gestellt wird, glaubt man alles Erforderliche für die Erklärung der Erfahrungen geleistet zu haben. Nur eins ist hierbei vergessen worden. Zur Erklärung der Erscheinungen werden nicht allein die Werke des hervorbringenden Lebens, sondern auch des sinnlichen Lebens verlangt; denn die Erscheinungen sind sinnlich und wenn sie nicht der sinnlichen Empfindung sich zeigten, so würden sie gar nicht vorhanden sein. Nun hat es wol noch manche Versuche gegeben, aus dem allgemeinen Leben der einzigen Substanz auch das sinnliche Leben abzuleiten, daß sie aber geglückt wären, können wir nicht sagen; denn sie müssen alle daran scheitern, daß die allgemeine Substanz sich nicht mit dem Scheine belasten läßt, welcher von der Erscheinung unabwendbar ist. Wenn sie mit ihrem hervorbringenden Leben alles beherrscht, wie sollte sie nicht aller der Gründe sich bewußt sein, aus welchen die Erscheinungen hervorgehen? Wie sollten die Er-

ſcheinungen den Schein ihr bereiten können, als ſtammten ſie aus einem ihr fremden Grunde? Mit dem Gedanken an einen Grund alles Werdens iſt der Gedanke unvereinbar, daß derſelbe Grund an einem Schein leide. Man hat gelehrt, das Leben gehöre nun eben zum Weſen der allgemeinen Subſtanz; ſie ſei lebendig von Natur, woher ihr das auch ſtammen möge; das iſt die Grundlage dieſer Hypotheſe; wenn nun aber weiter der Begriff ihres Lebens analyſirt wird und dabei heraustritt, daß es weit davon entfernt ſei, ſogleich ſeinen Zweck zu erreichen, vielmehr unter den harten Bedingungen der Zeit und ihrer verzögernden Hemmungen ſtehe, dann läßt ſich auch nicht verkennen, daß dieſe Art des Lebens in Widerſpruch ſteht mit dem Begriff des unbedingten Grundes. Man möchte es vereinbar finden mit ihm, wenn ein vollkommenes, ſtörungsloſes Leben ihm beigelegt werden ſollte, aber das zeitliche und ſinnliche Leben, welches ihm zufällt, iſt nicht von dieſer Art; nur eine harte Nothwendigkeit, unter welcher der unbedingte Grund ſtünde, würde es ihm auferlegen können, aber auch zugleich beweiſen, daß er nicht der unbedingte Grund wäre. So zeigt ſich, daß die Erſcheinungen des ſinnlichen Lebens, von welchen wir in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ausgehen, nicht ohne weiteres daraus ſich erklären laſſen, daß wir ſie auf eine unbedingte Subſtanz zurückführen, daß ſie vielmehr nur durch Vermittelung bedingter Subſtanzen, denen wir auch ein bedingtes Leben zuſchreiben dürfen, ſich erklären laſſen.

11. Die Annahme der Atomenlehre.

Einer ganz entgegengesetzten Annahme folgen die, welche alles aus dem Kleinsten erklären wollen und das Kleinste für todt halten. Die Theilbarkeit des Körperlichen hat auf sie geführt. Sie ist praktisch durch die Erfahrung bewiesen. Die praktisch vollzogene Theilung führt jedoch nur auf kleinere Körper, welche wir bisher mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln nicht weiter in ihre Bestandtheile haben zerlegen können; es ist wahrscheinlich, daß sie in noch kleinere sich werden theilen lassen, zufolge der allgemeinen Theilbarkeit der Körper; es ist daher nur eine Annahme der Theorie, welche über die Erfahrung hinausgeht, eine Hypothese, daß man in der Theilung der Körper zuletzt auf kleinste Elemente kommen müßte und daß diese Elemente selbst wieder untheilbare Körperchen wären. Wegen ihrer Untheilbarkeit hat man sie mit einem griechischen Namen Atom, mit einem lateinischen Individuum genannt; weil jedoch der letztere weniger streng an den einfachen Elementen der Körperwelt haften geblieben ist, zieht man gewöhnlich den erstern vor. Der Name Atom bezeichnet jedoch nur die Untheilbarkeit und entscheidet nichts über die Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der einfachen Elemente. Auch der Hypothese hat man Raum gegeben, daß unkörperliche Atome die Elemente der Welt bildeten; sie

iſt aber weniger verbreitet und wir können ſie hier unbeachtet laſſen, weil ſie der Annahme lebendiger Subſtanzen nicht ſo entſchieden ſich entgegenſetzt, wie die Annahme körperlicher Atome.

Unter den Naturforſchern, welche die Körperlehre ausgebildet haben, iſt dieſe Hypotheſe ſehr verbreitet. Viele von ihnen meinen, es würde ihnen gelingen die Natur und alle uns vorliegenden Erſcheinungen zu erklären, wenn ſie auf die einfachen Körperchen in ihren Forſchungen vorzudringen vermöchten. Das Räthſel der Welt beſteht ihnen darin einzuſehen, wie alles aus dem Einfachen zuſammengeſetzt iſt. Der Grundſatz, von welchem ſie in ihrer Forſchung ausgehen, iſt, daß die Beſtandtheile den Zuſammenſetzungen gleichen müſſen. Gleiches wird nun durch Gleiches hervorgebracht. Körper können nur aus Körpern beſtehen. In der Theilung der Körper hat ſich ihnen dieſer Grundſatz erwieſen; die größern Körper haben ſich als zuſammengeſetzt gezeigt aus kleinern Körpern; ſo müſſen wir uns auch die kleinern Körper als zuſammengeſetzt denken aus kleinſten Körpern. Der Körper aber iſt todt, keiner ihm eigenen, ihm zuzurechnenden Bewegung fähig, ein Product in allem dem, was ihm zukommt, woher es auch kommen möge. Daher haben wir in der Erklärung der Erſcheinungen auf einfache todte Subſtanzen zurückzugehen und können das Leben nur als eine Erſcheinung anſehen, welche aus einer verwickelten Zuſammenſetzung dieſer Atome zur Klarheit ſich werde bringen laſſen.

Es kann nicht unsere Absicht sein für den beschränkten Kreis unserer Untersuchungen eine Lehre in allen ihren Einzelheiten zu prüfen, welche in den mannichfaltigsten Beobachtungen sich verzweigt und ihre Stütze gesucht hat. Nur die wichtigsten Grundsätze, auf welche sie sich beruft, können uns Anhaltepunkte für unsere Beurtheilung abgeben. Zu ihnen gehört der oben erwähnte, daß Gleiches nur aus Gleichem, Körper nur aus Körpern bestehen können. In der Anwendung, welche er erhält, muß es uns nun doch Bedenken erregen, daß er in einem Hauptpunkte nicht festgehalten wird. Denn die großen Körper werden nur als Erscheinungen der kleinern, die kleinsten Körper, die Atome, werden als Substanzen betrachtet; den großen Körpern legt man daher auch Theilbarkeit bei, weil ihre Gesammterscheinung in die Wahrheit ihrer Bestandtheile sich auflösen läßt, den kleinsten Körpern aber Untheilbarkeit, weil die Substanz in ihrer unvergänglichen Wahrheit auch ihre Einheit behaupten muß.

Man wird nicht sagen können, daß diese Inconsequenz gegen den Grundsatz, aus welchem auf kleinste Körperchen als die letzten Bestandtheile der größern Körper geschlossen wird, nur eine unbedeutende Nebensache treffe, ja wol gar nur auf eine metaphysische Terminologie hinauslaufe; denn sie berührt den Begriff des Körpers selbst. Von den größern Körpern, welche wir aus sinnlichen Wahrnehmungen kennen, wissen wir, daß sie leblos nur durch äußere Beweggründe ihre Zustände verändern

können; von den Atomen wird dasselbe angenommen, weil sie Körper sein sollen; wir betrachten sie daher als unselbständige Producte ihrer Umgebungen; wenn aber zugleich behauptet wird, daß sie Substanzen oder Gründe der Erscheinungen sind, so können wir sie nicht mehr als unselbständig und als Producte betrachten; sie werden dadurch in eine ganz andere Ordnung des Seins gerückt. Als Körper würden sie nur Producte und Erscheinungen einer producirenden Kraft sein, als Atome würden wir sie als thätige Gründe der Erscheinungen, die sie in ihren Verbindungen hervorbringen, zu betrachten haben. Es ist hieraus hervorgegangen, daß man von Kraftatomen gesprochen hat, indem man den kleinsten Körperchen eine Bedeutung unterschob, welche sie, nach Analogie mit den größern Körpern betrachtet, nicht behaupten konnten; denn daß diese als Zusammensetzungen aus ihren Bestandtheilen keine ihnen eigene Kraft hätten, konnte nicht geleugnet werden.

Zur Annahme solcher Kraftatome führte aber auch noch eine andere Betrachtung. Wenn die Atome die einzigen Substanzen der Welt wären, so würden sie auch allein die Erscheinungen begründen müssen. Nach den Voraussetzungen des Atomismus vermögen sie dies aber nicht. Nicht die einzelnen Atome, sondern ihre Verbindungen bringen die Erscheinungen hervor. Was begründet nun solche Verbindungen? Etwa der Zufall? Das würde nur heißen den Grund der Erscheinungen auf eine unerklärliche Ursache zurück-

führen. Oder ein allgemeines Naturgesetz? Dem legen die Naturforscher das größte Gewicht bei; in den Annahmen des Atomismus findet es aber keinen Anhalt. Denn sie kennen nur besondere Substanzen, und wenn ein allgemeines Gesetz sie beherrschen sollte, so würde eine allgemeine Substanz ihm Macht verleihen müssen. Für den Atomisten bleibt nur die Annahme übrig, daß den Atomen die Kraft beiwohne Verbindungen mit andern Atomen einzugehen und zu lösen und hierdurch Gründe der wechselnden Erscheinungen zu werden. Das ist die Annahme von Kraftatomen. Es ist dem Atomismus von alters her der Vorwurf gemacht worden, daß er kein bewegendes Princip kenne und es doch nicht entbehren könne, weil er nur aus der Bewegung der Atome den Wechsel der Erscheinung erklären könnte; diesem Vorwurfe sucht man durch die Annahme von Kraftatomen zu begegnen. Aber nur mit Aufopferung der ursprünglichen Annahme, daß die Atome nichts anderes wären als Körper, kann dies gelingen; denn der Körper trägt keinen Grund der Bewegung in sich; das Körperliche würde als solches nur für sich beharren und keine Kraft haben eine Verbindung zu suchen oder zu verschmähen. Den Körper kennen wir nur als äußerliche Erscheinung; wenn wir einem Gegenstande eine Kraft beilegen, dann gehen unsere Gedanken über diese äußerliche Erscheinung hinaus und suchen in das innere Wesen desselben einzudringen, dann betrachten sie ihn nicht mehr

als Körper, ſondern als ein Subject, welches uns in körperlicher Erſcheinung ſein Daſein verkündet.

Wie unzulänglich aber die Hypotheſe der Atomenlehre für die Erklärung der Erſcheinungen iſt, kommt erſt zu völliger Deutlichkeit, wenn man ſie nicht allein von der Seite ihres Begriffes von der Subſtanz, ſondern auch von der Seite ihres Begriffes von der Erſcheinung betrachtet. Die Erſcheinungen, meint ſie, gingen aus der Verbindung der Atome hervor; in ihrer Hypotheſe jedoch liegt es, daß die Atome gar nicht miteinander verbunden werden; ſie werden nur durch ihre Bewegung, was ſie auch hervorbringen möge, in wechſelnder Weiſe nebeneinandergeſtellt. Den Atomen iſt dieſe Veränderung ihrer Lage und der Ordnung ihrer Zuſammenſtellung völlig gleichgültig; ſie wiſſen nichts davon; ein jedes Atom bleibt für ſich, unverändert, daſſelbe, was es war, ehe die Veränderung ſeiner Lage eintrat. Kein Atom für ſich und alle Atome zuſammen machen nicht die Erſcheinung, ſondern ihre Verbindung ſoll ſie machen, aber dieſe Verbindung exiſtirt nicht, ſondern jedes Atom bleibt für ſich beſtehen, getrennt von allen andern; ſie ſind nicht Gründe der Erſcheinung, wofür wir ſie halten ſollten. Wie denkt ſich nun die Atomenlehre die Erklärung der Erſcheinungen? Sie meint, nur daraus gingen ſie hervor, daß wir eine Verbindung der Atome wahrzunehmen glaubten, aber in Wahrheit nichts anderes wahrnähmen als ein Nebeneinanderſein derſelben, in welchem das eine Schein auf das andere würfe und wir

in der Verworrenheit unſerer Vorſtellungen uns außer Stande fänden, das eine von dem andern zu unterſcheiden. Aber wer ſind denn wir? Eine Sammlung von Atomen, eine Verbindung unter ihnen, eine Erſcheinung, die doch in Wahrheit gar nicht exiſtirt. Wie einer ſolchen Erſcheinung eine Erſcheinung erſcheinen könnte, das würde das große Räthſel ſein, welches der Atomismus zu löſen hätte, wenn er ſeiner Aufgabe genugthun wollte. Dem Atomismus geht es wie der Hypotheſe von der allgemeinen Subſtanz; beide gehen von dem Räthſel der Erſcheinung aus; ſie ſtellen ihre Hypotheſen auf, um den Verſuch ſeiner Löſung zu machen; ihre Verſuche aber mislingen, weil ſie nur ſolche Subſtanzen annehmen, welchen gar keine Erſcheinung beigelegt werden kann; ſie haben das denkende Subject vergeſſen, welchem zuerſt die Erſcheinung zufällt und welches alsdann durch ſein Nachdenken über dieſe Miſchung von Wahrheit und Schein ſich zu erheben ſucht. Dieſes Subject kann keine andere Hypotheſe erſetzen. Ihre Hypotheſen beſchäftigen ſich alle mit der reinen Wahrheit, verſäumen aber das denkende Ich zu beachten, welches doch alle dieſe Hypotheſen aufſtellt, weil es noch zwiſchen Schein und reiner Wahrheit ſich bewegt.

Unſtreitig iſt der Atomismus nur eine einſeitige Löſung der wiſſenſchaftlichen Aufgabe. Die Erſcheinung, von welcher ſie ausgeht, kommt in der Natur der Dinge nur vor, weil es denkende Weſen gibt, denen etwas erſcheint. Das iſt die erſte unleugbare Wahrheit,

daß etwas erſcheint; das Geſetz unſers Denkens zwingt uns, für dieſe Erſcheinung auch ein Subject, eine Subſtanz zu ſetzen, welcher wir ſie als Prädicat beilegen können; der Atomismus aber, welcher nur körperliche Subſtanzen annimmt, kennt kein ſolches Subject; denn die Atome wiſſen weder von Schein noch von Wahrheit; ſie haben kein Leben und mithin auch kein Denken; ſie ſind nur immer geſondert, ohne von ſich oder andern Dingen zu wiſſen. In das objective Sein der Gegenſtände ſucht der Atomismus ſich zu verſenken, er hat aber darüber das ſubjective Denken, ohne welches kein Sinn und keine Erſcheinung iſt, nicht allein vergeſſen, ſondern auch die objective Wahrheit ſo einſeitig aufgefaßt, daß ihm kein Uebergang von ihr zur ſubjectiven Wahrheit übrigbleibt.

12. Nothwendigkeit, beſondere lebendige Subſtanzen anzunehmen.

Der Univerſalismus, welcher alles Weltliche aus einer Subſtanz, und der Individualismus, welcher alles aus Atomen erklären will, ſind einſeitige Syſteme, welche nicht allein miteinander in Streit ſtehen, ſondern auch der gewöhnlichen Denkweiſe ſich entgegenſetzen, wenn dieſe in der Anwendung des Denkgeſetzes weder ſogleich zum Größten emporſpringt, noch ſogleich zum Kleinſten greift, ſondern in der mittlern Region die wahren Subſtanzen aufſucht. In der mittlern Region findet dieſe

Arten und Gattungen und ordnet ihnen die Individuen ein, welche entstehen und vergehen in Geburt und Tod, kann sich aber ebenso wenig als jene einseitigen Systeme von der Unsterblichkeit der lebendigen Individuen überzeugen, wenn sie dieselbe auch ahnen sollte. Ihrer Natur nach schwebt sie in einer unbestimmten Mitte; an das Größte und Kleinste denkt sie wenig, muß sich aber doch eingestehen, daß ohne die ganze große Welt und ohne die kleinsten Elemente ihr mittleres Gebiet nicht bestehen könnte. Sie verwirft daher auch weder den Individualismus noch den Universalismus, ohne sich doch der einen oder der andern Einseitigkeit zuzuwenden; in ihrer schwebenden Mitte ist sie aber ungeschickt, die feindlichen Parteien zu beruhigen. Indem wir die Einseitigkeit der beiden Systeme erkennen, müssen wir doch einem jeden von ihnen eine bedingte Wahrheit zugestehen. Die Mitte können wir nicht begreifen, wenn wir nicht die beiden Endpunkte anerkennen.

Wenn nun beide ihre Unzulänglichkeit für die Erklärung der Erscheinungen jede für sich erkannt haben, dann können sie noch einen Versuch machen, ob sie nicht mit vereinten Kräften der Aufgabe der Wissenschaft gewachsen sein möchten. So pflegen sich feindliche Parteien trotz dem Hader ihrer Principien zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung zu verbinden. Man kann der Meinung Raum geben, daß man nur die Substanz des Universums und die Substanzen der leblosen Atome anzuerkennen habe, und daß diese beiden Feststellungen

hinreichen würden zur Erklärung der Erscheinungen mit Beseitigung ihrer gemeinsamen Gegnerin, der gewöhnlichen Meinung, welche den lebendigen Wesen nach ihren Arten und Gattungen Substantialität zuschreibt. Auch diese Ansicht ist weit verbreitet. Sie nimmt leblose Atome an, leugnet aber nicht, daß sie in Zusammenhang gesetzt werden durch eine allgemeine Macht, welche man die Natur oder das Universum nennt oder als Gott verehrt. Durch sie würden die Atome in Wechselwirkung miteinander gesetzt und würfen gegenseitig in ihrer Verbindung Schein aufeinander. Dieser ewigen Natur, welche nie aufhört zu sein, deren Gesetz alles in Ordnung beherrscht, kann man Substantialität nicht absprechen, wenn man auch oft diesen Namen für sie zu gebrauchen verschmäht hat, denn als ein beständiger und selbständiger Grund der weltlichen Erscheinung wird sie zu deren Erklärung zu Hülfe gerufen. Durch beide Arten der Substanzen aber, der kleinsten und der größten, meint man alles leisten zu können, was die Wissenschaft fordert.

So wenig wir nun die Wahrheit leugnen wollen, welche in den Versuchen liegt, das Kleinste und das Größte zur Erklärung der Erscheinungen herbeizuziehen, so müssen wir doch behaupten, daß sie mislingen müssen, wenn sie nicht anerkennen wollen, daß in der Verbindung beider als verbindendes Mittelglied der Gedanke an lebendige Substanzen sich einschiebt. Die todten Atome und die allgemeine Natur tragen zur Erklärung der Er-

ſcheinungen bei; ihr Beitrag aber hängt davon ab, daß ſie in den lebendigen Subſtanzen zur Verbindung gelangen.

Die Widerlegung des Atomismus und der Lehre von der allgemeinen Subſtanz läßt einen breiten Raum frei für die Vermuthungen über die Subſtanzen, welche in der Mitte zwiſchen dem Beſonderſten und dem Allgemeinſten liegen. Ueber dieſes Gebiet ſcheint man ſich am wenigſten einigen zu können, und doch haben es alle unſere Erfahrungen mit ihm zu thun, während die Lehren vom Kleinſten und vom Größten nur der Speculation zufallen; aber eben die Gebiete der Erfahrung ſind am wenigſten ſicher; wenn ſie nicht von der Speculation erhellt werden, legen ſie uns nur Erſcheinungen, Miſchungen von Wahrheit und Schein vor. Daher haben wir mit den Unterſuchungen über die allgemeine Subſtanz und über die Atome beginnen müſſen, um uns über die wahren Subſtanzen Licht zu verſchaffen. Unſere Widerlegung der Lehren, welche auf ſie alle Subſtanzen der Welt beſchränken möchten, haben jedoch nur ſo viel ermittelt, daß wir mehrere beſondere Subſtanzen zur Erklärung der Erſcheinungen anzunehmen haben, daß wir dieſe Subſtanzen uns denken müſſen als verbunden untereinander durch eine allgemeine über ſie herrſchende Macht oder ein Naturgeſetz, welches ſie zwingt aneinander zu ſcheinen, und ihnen daher wechſelnde Thätigkeiten beizulegen haben, welche ſie in der Begründung der Erſcheinungen üben; endlich ſind wir auch darauf aufmerkſam

geworden, daß wir Erſcheinungen nicht denken können ohne Subſtanzen, welchen ſie erſchienen, d. h. in ihrem Bewußtſein als Zeichen der Wahrheit vorkommen.

Dieſer letzte Punkt führt uns weiter. Erſcheinungen würden gar nicht ſein, wenn nicht eine Subſtanz wäre, welcher ſie erſchienen. Wie haben wir eine ſolche Subſtanz uns zu denken? Ohne Bewußtſein, wie geſagt, kann ſie nicht gedacht werden. Das Schweben, das in der Mitte Liegen der Erſcheinung zwiſchen Wahrheit und Schein kann nur im Bewußtſein vorkommen; denn das Sein ohne ſeine Beziehung zum Bewußtſein iſt reine Wahrheit. Die Erſcheinung dient uns zum Anknüpfungspunkt für das Forſchen und kann nicht ohne das Nachdenken gedacht werden, welches ſich an ſie anſchließt. Daher müſſen wir ſagen, daß gar keine Erſcheinung ſein würde, wenn nicht Bewußtſein und Denken wäre.

Dieſer Punkt wird von denen unbeachtet gelaſſen, welche alles aus dem Sein erklären wollen, ſei es das Allgemeinere, ſei es das Beſondere. Die Erſcheinung, meinen ſie, würde ſein, wenn auch niemand ſie dächte; das Licht würde leuchten, wenn auch kein Auge wäre, durch welches es zum Bewußtſein eines Sehenden käme, die Wärme würde wärmen, wenn auch niemand ſie fühlte. Sie glauben alle dieſe Erſcheinungen auf Bewegungen, d. h. auf Veränderungen der Lage im Raum zurückführen zu können, welche ganz unabhängig ſind von dem Bewußtſein eines denkenden Weſens, vergeſſen

aber dabei, daß auch diese Veränderungen der Lage für niemand vorhanden wären, wenn niemand von ihnen etwas wüßte. Wir müssen uns hieran erinnern, um zu erkennen, daß wir dem objectiven Sein der Substanzen ihr subjectives Sein, ihr Bewußtsein und ihr Denken, zur Seite zu stellen haben, wenn wir in der Erforschung der Wahrheit von der Erscheinung ausgehen wollen. Wer diese Seite nicht berücksichtigen will, kann nur auf eine einseitige Forschung geführt werden.

Wenn wir nun Bewußtsein und Denken in der Erklärung der Erscheinungen zuziehen müssen, so stoßen wir in ihr auch auf Leben; denn Bewußtsein und Denken sind Acte des Lebens. Erscheinungen fassen wir durch die Empfindung unserer Sinne auf und, wo Empfindung ist, da ist Leben und zwar inneres Leben, welches sich nicht in organischen Thätigkeiten nach außen, sondern in dem Bewußtsein des Empfindenden von seiner Empfindung zu erkennen gibt. Da setzen wir nun ohne Zweifel ein Empfindendes, welchem wir die Empfindung zuschreiben, d. h. wir setzen eine Substanz, der wir die Empfindung als ihre Erscheinung beilegen, eine Substanz, die in der Empfindung ihr Leben beweist. Wir erinnern dabei noch aus dem Vorigen daran, daß wir eine solche Substanz als eine besondere zu betrachten haben, weil nur an einer besondern Substanz die Erscheinung vorkommen kann. Eine Bestätigung hiervon werden wir darin finden können, daß die Empfindung

der lebendigen Subſtanzen durch äußere Eindrücke erregt wird, alſo ein Aeußeres, auf ſie Einwirkendes vorausſetzt, von welchem ſie ſich unterſcheiden müſſen.

Es könnte nun freilich noch die Frage aufgeworfen werden, ob wir zur Erklärung der Erſcheinungen nur eine empfindende und lebendige Subſtanz neben andern beſondern Subſtanzen, die nur zur Erregung der Empfindung dienten, oder ob mir mehrere ſolcher empfindenden und lebendigen Subſtanzen anzunehmen hätten. Für die letztere Annahme uns zu entſcheiden zwingen uns weitere Unterſuchungen der Wiſſenſchaft, welche wir bis auf ihre letzten Gründe zu verfolgen nicht nöthig haben, weil wir durch unſere Unterſuchungen ſchon abgekommen ſind von rein ſpeculativen Theorien über das Größte und Kleinſte und uns auf die Erfahrung berufen können. In ihr liegt es offen vor, daß wir mit vielen lebendigen Subſtanzen zu thun haben. Wenn ein jeder das innere Leben zunächſt in ſich gewahr wird, ſo überträgt er es doch alsbald auf andere. Darf er es in ſich behaupten, darf er annehmen, daß es weder eine bloße Erſcheinung des Allgemeinen, noch eine Wirkung der in ihm nebeneinandergelegenen Atome iſt, ſondern ihm als ſein Leben, als ſeine eigene Thätigkeit angehört, ſo wird er daſſelbe auch für andere geltend machen dürfen. Hierzu treiben uns die praktiſchen Forderungen unſers ſittlichen Lebens ebenſo ſehr als die theoretiſchen Mittheilungen an, zu welchen uns unſer wiſſenſchaftlicher Verkehr auffordert. Jene machen es

uns zur Pflicht, andere Menſchen als unſersgleichen zu behandeln; dieſe laſſen uns in Lehren und Lernen dieſelben Erſcheinungen und dieſelben Gedanken bei andern vorausſetzen, welche wir in unſerm eigenen innern Leben hegen. Wenn jemals ein wiſſenſchaftlich denkender Menſch die Subſtantialität anderer lebendiger Weſen außer ſich ernſtlich bezweifelt haben ſollte, ſo würde es nur infolge der Gedanken geſchehen ſein, welche in den einſeitigen Denkweiſen des Univerſalismus oder des Atomismus ſich gebildet haben.

13. Das Ich als Subſtanz.

Wir ſehen uns durch dieſe Bemerkungen auf die urſprüngliche Thatſache zurückgeführt, von welcher unſer wiſſenſchaftliches Denken in allen ſeinen Theilen abhängt. Ich denke, ich empfinde, alſo bin ich.

Es iſt dies, wie deutlich vorliegt, eine Thatſache, ein Factum der Erfahrung, von welchem ein jeder im beſondern ſich berichtet. Für jeden einzelnen hat der Satz ſeine beſondere Bedeutung. Man hat ihn zum oberſten Grundſatz der Philoſophie machen wollen. Das iſt er nun freilich nicht, denn er hat keine allgemeine Bedeutung. Dennoch liegt er allen unſern Gedanken zu Grunde, weil die Philoſophie nicht das Erſte iſt, womit unſere Gedanken ſich beſchäftigen, weil viele mit dem Thatſächlichen ſich beſchäftigende Gedanken unſern

philoſophiſchen Unterſuchungen vorausgehen müſſen. Dadurch zeichnet nun dieſer Satz ſich aus vor allen andern, daß er die urſprüngliche Thatſache ausſpricht, auf welcher alle unſere Erkenntniß beruht. Unſere Empfindung, unſer Bewußtſein von ihr weckt unſer Denken und daran ſchließen ſich alle unſere weitern Ueberlegungen an; von dieſem erſten Bewußtſein ausgehend kommen wir erſt zur Erkenntniß des Seins. Auch unſere philoſophiſchen Unterſuchungen ſetzen es voraus und darin, daß ſie es vorausſetzen, haben ihre allgemeinen Sätze die Gewähr, daß ſie nicht im Leeren ſchweben, ſondern Geſetze aufſtellen, welche wir in der Beurtheilung thatſächlicher Wahrheiten gebrauchen können. Das iſt die weitgreifende Bedeutung dieſes Grundſatzes, ich denke, alſo bin ich, daß er aller Erfahrung oder Erkenntniß des Thatſächlichen ihre Beglaubigung bietet und daher auch die Brücke bildet, durch welche wir von den allgemeinen Wahrheiten der Philoſophie zu ihrer Anwendung auf die empiriſche Wahrheit der wirklichen Welt gelangen. Von keinem Gegenſtande würden wir wiſſen, daß er iſt, in Wirklichkeit beſteht, wenn er nicht gewirkt hätte auf unſere Empfindung und unſer Denken, wenn er nicht durch ſeine Wirkungen auf unſer Ich bezeugt würde.

Auch darin aber würde die Bedeutung dieſes Satzes überſchätzt werden, wenn man annehmen wollte, wie es den Schein hat, ſeinem Gewichte verdankten wir den Beweis von der Subſtantialität unſers Ich. Er be-

zeugt in der That nur die Thatsache unsers Empfindens oder des Bewußtseins, welches gefunden wird. Wenn man für das Empfinden das Denken gesetzt hat, so geschah das nur, weil zwischen Empfinden und Denken kein Unterschied gemacht wurde. Das Denken, von welchem die Rede ist, wird also im Satze nur als eine vorübergehende Erscheinung behauptet, wie das Empfinden eine solche ist; wenn man daher von ihm ohne Mittelsatz auf das Sein des Ich schließt, werden wir unter diesem Sein auch nur das Sein einer Erscheinung uns zu denken haben. Will man dagegen die Substanz des denkenden Ich behaupten, so bedarf man dazu der Grundsätze des Verstandes, welche das Schließen von der Erscheinung auf das Wesen vermitteln.

Dies ist nun unsere Absicht. Daher haben wir nicht von dem Satze, ich denke, also bin ich, ausgehen können, sondern das Gesetz unsers Denkens, welches für jede Erscheinung eine Substanz fordert, zu Hülfe rufen müssen, und sind erst, nachdem wir den Universalismus und den Atomismus zurückgewiesen haben, zu dem Ergebniß gekommen, daß für das Empfinden und Denken eine besondere empfindende und denkende Substanz zu setzen ist, eine lebendige Substanz, weil Empfinden und Denken zu den Werken des innern Lebens gerechnet werden.

Daran jedoch erinnert uns der Satz, ich denke, also bin ich, daß die Werke des innern Lebens zu allererst in unserm Ich gefunden werden. Empfinden und Denken

kennt ein jeder nur aus seiner eigenen Erfahrung, in sich selbst. Von andern erfährt er nur Zeichen ihres äußern Lebens; er schließt aber aus ihren leiblichen Aeußerungen, aus dem, was er von ihnen sieht, hört und sonst äußerlich wahrnimmt, daß ihnen ein ähnliches inneres Leben beiwohnt, wie ihm selbst. Er beurtheilt sie nach der Analogie mit sich selbst. Es ist nicht überflüssig hieran zu erinnern, weil es von vielen vergessen worden ist, welche die Werke des innern Lebens in leibliche Bewegungen haben umsetzen wollen, indem sie Empfindung und Denken nur als Aeußerungen der Gehirnthätigkeit betrachteten. Daß solche Aeußerungen mit ihnen verbunden sind, soll nicht geleugnet werden, aber wenn zwei Erscheinungen sich miteinander verbunden finden, folgt nicht, daß sie dieselben Erscheinungen sind. Diesem Schlusse der Lehre, welche man jetzt gewöhnlich mit dem Namen des Materialismus zu bezeichnen pflegt, müssen wir uns widersetzen. Er ist zu widersinnig, als daß er einer weitern Widerlegung bedürfte. Die Lehren dieses Materialismus gehen von Thatsachen der Erfahrung aus; die Kenntniß aller dieser Thatsachen beruht auf unserer Empfindung; sie ist die erste Thatsache, von welcher alle andern abhängen; wenn von ihr gezeigt werden könnte, daß sie nur Schein wäre und etwas ganz anderes, als sie zu sein scheint, würden auch alle Folgerungen aus ihr in denselben Schein verwickelt werden. Diese Folgerungen, die ganze Lehre des Materialismus, bewegen sich auch fortwährend in dem Kreise der Em-

pfindungen und des an sie sich anschließenden Denkens, aber sie möchten dies in Vergessenheit bringen und uns vorspiegeln, als hätten sie es nur mit körperlichen Bewegungen zu thun und als wären diese allein das thatsächlich Wahre. Diese Bemühungen sind vergeblich für einen jeden, welcher in der Wissenschaft der subjectiven Wahrheit seines Denkens sich bewußt bleibt und sie nicht verdunkeln läßt durch die Wahrheit des Gegenstandes, mit welchem die Körperlehre sich beschäftigt. Unerschütterlich fest steht die Thatsache, welche der Satz ausspricht, ich denke, also bin ich.

Von ihr aus müssen wir nun auf ein besonderes Subject schließen, welches inneres Leben hat. Weder dem Allgemeinen noch einem todten Atom können wir das Empfinden und Denken zuschreiben, welches uns thatsächlich bezeugt ist; nach dem Gesetze unsers Denkens müssen wir aber diese Erscheinung, dieses Prädicat, einem passenden Subjecte zuschreiben, einer Substanz, welche dazu geeignet ist sie zu begründen. In der Thatsache des Denkens liegt die Voraussetzung einer besondern Substanz, welche nicht todt ist, sondern inneres Leben hat und durch dasselbe in die Hervorbringung der Erscheinung eingreift; denn wir schreiben dem Ich als der zu Grunde liegenden Substanz das Denken als etwas zu, an dessen Entstehung es einen Antheil hat, sowie auch die Empfindung und andere Thätigkeiten des innern Lebens ihm in derselben Weise zugeschrieben werden. Diese besondere Substanz, welche wir unser Ich nennen,

wird nun auch, wie alle Substanzen, als unvergänglich angesehen werden müssen. Ich kann vieles dulden und leiden, aber indem ich es dulde und leide, bin ich. Vernichtet aber kann ich nicht werden, weil ich Substanz bin; denn wenn ich die Vernichtung litte, wäre ich noch. Oder sollte es möglich sein, daß etwas nicht wäre, indem es litte? Der Grundsatz, daß jede Erscheinung, also auch das Leiden, von einer seienden Substanz ausgesagt werden müsse, erlaubt nicht diese Frage zu bejahen.

Hierin wird man die Grundlage finden können, auf welcher alle Beweise für die Unsterblichkeit einzelner Dinge oder besonderer Personen beruhen müssen; aber daß sie den gewünschten Beweis vollständig führte, daran fehlt noch viel.

14. Zweifel an dem unvergänglichen Leben des Ich.

Schon früher nämlich wurde bemerkt, daß zum Beweise der Unsterblichkeit eines Dinges seine Substantialität nicht ausreiche, daß man vielmehr zeigen müsse zu diesem Zweck, daß in seinem Wesen oder seinem Begriffe das Leben unabtrennbar liege. Ist es nun so beschaffen mit dem Ich? Nur eine genauere Untersuchung über das, was wir unter ihm zu verstehen haben, wird uns darauf Antwort geben können.

Wir haben dem Ich Empfindung, Denken, inneres Leben beigelegt. Kurz zusammengezogen hat man daher auch das Ich die denkende oder ihrer selbst bewußte Substanz genannt. Man wird diesen Ausdruck nicht tadeln können, aber auch für zweideutig erklären müssen. Denn unsere Sätze sind im allgemeinen von dieser doppelzüngigen Art, daß einige das Wesen oder den Begriff des Gegenstandes ausdrücken, andere dagegen, auf welche wir schon früher aufmerksam gemacht haben, dem Subject im Prädicat nur seine Erscheinung beilegen. So erhebt sich denn auch hier die Frage, ob dem Ich das Denken als etwas ihm Wesentliches oder nur als seine Erscheinung beigelegt werden solle, wenn wir es die denkende Substanz nennen. Manche haben hierauf zu voreilig die Antwort gegeben, daß ein Ich ohne Bewußtsein seiner Selbst und ohne Denken gar nicht gedacht werden könne; dagegen erhebt sich der Zweifel, ob nicht das innere Leben der Substanz, welche wir das Ich nennen, doch nur eine vorübergehende Erscheinung derselben sei. Die besondern Substanzen der Welt müssen wir, wie der Atomismus die Atome, als die unvergänglichen Elemente, als die Individuen betrachten, welche durch die veränderliche Erscheinung hindurchgehen; aber daraus würde noch nicht folgen, daß die Thätigkeiten, welche sie zur Hervorbringung der Erscheinung ausüben, den Namen des Lebens verdienten. Auch die Massen des Stoffs, welche uns umgeben, wirken aus ihrem Innern heraus und bringen Erschei-

mungen hervor, dessenungeachtet wagen wir nicht ihnen Leben beizulegen. Könnte es nun nicht ebenso mit den besondern Substanzen sein und mit unserm Ich, welche wir den Erscheinungen zu Grunde legen? Zwar gegenwärtig lebt unser Ich und denkt, aber diese Gegenwart kann nicht für die Zukunft bürgen. Im Begriffe des Ich, soweit wir seine Bedeutung bisher erörtert haben, liegt es nicht, daß ihm das Leben wesentlich wäre. Vielmehr das Ich bezeichnet nur den Unterschied dieser Substanz, die ich mir zueigne, von jeder andern, setzt sie nur als eine besondere Substanz, entscheidet aber nichts über ihr Wesen, ihre Art oder besondere Beschaffenheit. Daher kann auch aus diesem Begriffe nichts darüber gefolgert werden, ob das Leben, welches ihr gegenwärtig beiwohnt, ihr wesentlich zukomme oder ihr geraubt werden könne.

Für unsere weitern Untersuchungen wird es nicht ohne Vortheil sein, wenn wir diese Bedenken noch in einer etwas andern Form aussprechen. Allen Substanzen der Welt ist durch ihren Begriff unvergängliches Sein gesichert; das gilt auch von unserm Ich und von allen besondern Substanzen, welchen wir nach Aussage unserer Erfahrung Leben und Denken zuschreiben müssen. Aber das Sein schließt nicht das Leben in sich; Leben ist mehr als Sein. Die Unsterblichkeit, auf welche wir hoffen, schließt andere Hoffnungen in sich, als das erste beste Sein gewähren kann. Wenn wir nach dem Tode noch wären, aber als todte, ihrer unbewußte Substanzen

wären, so würden unsere Hoffnungen eitel sein. Wir betrachten das Leben als ein Gut; als ein solches hoffen wir es zu bewahren. Die Fortdauer unsers Daseins würde uns nicht genügen, wir verlangen für unsere Zukunft ein Leben, welches etwas werth ist, ein gutes Leben. Es fragt sich daher bei den Untersuchungen über die Unsterblichkeit, ob wir ein solches uns versprechen können. Indem wir von dieser Seite unsere Frage betrachten, werden wir auf den wahren Gehalt oder Werth unsers Lebens hingewiesen und wir werden es nicht umgehen können, die Werthschätzung der Dinge, das Gute und das Böse, welches wir zu erwarten haben, dabei in Ueberlegung zu nehmen.

15. Wesen und Erscheinung unsers Ich.

Unter Wesen eines Gegenstandes verstehen wir das, was ihm seinem Begriffe nach und daher immer zukommt, die ewige Wahrheit der Sache; was dagegen seiner Erscheinung angehört, kann ihm nur unter Umständen zugeschrieben werden und nicht in voller Wahrheit fällt es ihm zu. Das Wesen der lebendigen Dinge zu erforschen fällt uns sehr schwer; ihre Erscheinungen liegen unserer Erfahrung vor, aber in ihnen zeigen sie sich nur in Wechselwirkung mit andern Dingen, und wenn wir sie ihnen beilegen, sind wir der Gefahr ausgesetzt, sie mit Wirkungen zu belasten, welche den Um-

ständen zufallen. Kein Ding bringt die Erscheinungen, für welche es ein Subject abgibt, für sich allein hervor, sondern hilft sie nur hervorbringen.

Diese Betrachtungen werden in uns mehr als bei jedem andern Gegenstande lebendig bei dem Nachdenken über unser Ich. Uns selbst wollen wir erkennen, unser Ich in seiner Wahrheit; aber die Selbsterkenntniß halten wir mit Recht für eine der schwierigsten Aufgaben. In der Beurtheilung unser selbst werden wir leicht zur Parteilichkeit verführt; wir klagen uns an und sprechen uns los in ungerechten Urtheilen; aber nicht das allein gefährdet die Richtigkeit unsers Urtheils über uns, sondern schon die Vorlagen für die Unterscheidung unserer Handlungen von dem, was andere Dinge an uns erzwingen und durch uns nur hindurchgehen lassen wie durch geduldige und unschuldige Werkzeuge, sind so verwickelt, daß sie zu einem reinen Urtheil uns selten gelangen lassen.

Die sinnliche Erscheinungswelt, in welcher wir leben, hat uns mit einer dicken Kruste des Scheins überkleidet. In den oberflächlichen Urtheilen, welche wir über uns fällen, schreiben wir vieles uns zu, was schon eine flüchtige Ueberlegung andern Dingen zutheilen wird. Wir sagen, daß wir athmen, daß wir zucken, daß wir fallen. Diese Erscheinungen, welche an oder von unserm Leibe sich vollziehen, wir betrachten sie als unwillkürliche Bewegungen unsers Ich, sagen sie aber doch von uns aus. Nur ein geringes Nachdenken gehört dazu, um zu

entdecken, daß dies nur in unreinen, ungenauen Urtheilen geschieht. In solchen Erscheinungen zeigen sich die Kräfte der Natur mächtig über uns. Daß ich falle, ist nicht meine That und nicht mir zuzurechnen; nur die Natur, wie wir sagen, oder die Macht der Umgebungen über mich wirft eine Masse nieder, welche sonst meinen Geboten zu folgen pflegt. Unser Athem, unser Pulsschlag, sie sind Werke eines allgemeinen Gesetzes an uns; wenn ich sage, ich athme, habe ich mir mehr zugeschrieben, als ich darf; nur einen geringen Antheil habe ich an diesem Vorgang. Solche Betrachtungen kann man in einer langen Reihe fortsetzen; sie lassen eine Schale des Scheins, welche unser wahres Wesen umhüllt, nach der andern sinken. Werden wir damit zu Ende kommen und zuletzt noch auf einen wahren Kern unsers Ich stoßen, oder wird sich alles in Schalen auflösen und nichts übrigbleiben, was wir in Wahrheit für uns behielten?

Die Antwort auf diese Frage ist schon gegeben. An unserm Empfinden und Denken haben wir einen Antheil und ohne unser Ich würde es nicht zu Stande kommen. Daß aber kein wahrer Kern für das Wesen unsers Ich übrigbleiben sollte, daß am Ich alles in Erscheinung sich auflösen werde, das ist die Furcht derer, welche an ihrer Substanz zweifeln und daher auch um ihre Unsterblichkeit besorgt sind.

Wenn wir nun nicht zweifeln dürfen, daß unser Ich unter den vielen Hüllen des Scheins einen Kern

seines Wesens verborgen halte, so ist damit doch die Frage nicht gelöst, was dieses Wesen sei. Ueber dasselbe müssen wir uns Auskunft verschaffen, wenn wir wissen wollen, ob mit dem Wesen des Ich auch das Leben in unzertrennlicher Verbindung stehe.

16. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Viele haben nun behauptet, wenn alle Hüllen der Erscheinung von uns abgestreift würden, dann bleibe unsere Seele übrig; die sei unser wahres Wesen. Den Leib dagegen hätten wir nur als eine vorübergehende Erscheinung an unserm wahren Ich zu halten.

Aus dieser Behauptung sind die günstigsten Folgerungen für die Lehre von der Unsterblichkeit unsers Ich gezogen worden. Denn die Seele ist nicht denkbar ohne Leben und wenn daher unser wahres Ich die Seele sein sollte, so würde auch das Ich nicht denkbar sein ohne Leben. Die Seele wird als unser unsterblicher, der Leib als unser sterblicher Theil angesehen. Dies stimmt mit der früher von uns erwähnten Lösung der Aufgabe, in welcher das Subject getheilt ward, um die beiden scheinbar einander widersprechenden Sätze, von welchen der eine die Sterblichkeit, der andere die Unsterblichkeit des lebendigen Wesens aussagt, miteinander zu vereinigen. Das lebendige Wesen soll etwas aus zwei

verſchiedenen Beſtandtheilen Zuſammengeſetztes ſein, eine auflösbare Erſcheinung; aber nur der eine Theil desſelben, der Leib, ſoll dem Tode unterliegen, der andere, die Seele, ſoll von ihm verſchont bleiben. Während der Leib in ſeine irdiſchen Beſtandtheile ſich auflöſt und ſie alle nach dieſer Auflöſung auf der Erde zurückbleiben, denkt man ſich, daß die Seele davonfliege und eine andere Wohnſtätte aufſuche, in welcher ſie ihre Gemeinſchaft mit ihrem bisherigen Gefährten aufgegeben hat. Den Tod betrachtet man als den Proceß der Scheidung zwiſchen beiden Beſtandtheilen. Man wird wol ſagen dürfen, daß dies gegenwärtig die verbreitetſte Annahme über die Fortdauer der Perſon nach dem Tode iſt.

Mancherlei iſt zur Unterſtützung dieſer Meinung herbeigezogen worden. Den Leib ſieht man ſich auflöſen nach dem Tode; das beweiſt ſeine Sterblichkeit. Die Seele dagegen iſt unſichtbar, den äußern Sinnen verborgen; man kann daher in ihr das vermuthen, was von unſerm Ich übrigbleibt, wenn unſer Daſein der Wahrnehmung irdiſcher Weſen ſich entzogen hat. Der Leib iſt materiell, wie man ſich ausdrückt, d. h. eine körperliche Zuſammenſetzung, im Raume ausgedehnt und theilbar, daher auch nur eine vergängliche Erſcheinung; von der Seele dagegen behauptet man, daß ſie eine immaterielle Subſtanz ſei, eine einfache Einheit und untheilbar. Hieraus hat man denn auch ſchließen zu dürfen gemeint, daß ſie unſterblich ſei, weil ſie nicht,

dem Körper gleich, durch Theilung vernichtet werden könnte. Als Substanz sei sie unvergänglich, als Seele wohne ihr das innere Leben in Empfindung und Denken unabtrennlich bei.

17. Prüfung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Gegen diesen Begriff der Seele und die aus ihm gezogenen Folgerungen wird sich mancherlei einwenden lassen.

Wir haben schon oben (5) erwähnt, daß man in figürlicher Weise das unsterbliche Wesen einer Person ihre Seele nennen könnte. Wenn man aber vom Begriffe der Seele in seinen Beweisen für ihre Unsterblichkeit ausgeht, will man das Wort im eigentlichen Sinne genommen wissen. Man geht dabei vom Gegensatz zwischen Leib und Seele aus. Diesen Gegensatz können wir nicht leugnen, wenn wir den Unterschied beachten zwischen den Gegenständen unserer äußern und unserer innern Wahrnehmung. Jene erscheinen uns im Raum, außer uns, diese in uns, ohne räumliche Ausdehnung, weil sie eben nicht äußerlich von uns wahrgenommen werden, sondern auf unser Ich beschränkt bleiben, nur in einem innerlichen Wechsel der Erscheinungen in der Zeit verlaufend. Die Verschiedenheit

beider Erſcheinungsweiſen kann uns nicht verborgen bleiben. Den Körper ſehen wir außer uns, im Raum, unſere Seele ſehen wir nicht, nur innerlich nehmen wir ſie wahr, ohne räumliche Ausdehnung, nur in der Zeit. Der Unterſchied zwiſchen der wahrnehmenden Seele und zwiſchen dem wahrgenommenen Körper iſt daher auch allen Völkern bekannt und nur in den weitern Ueberlegungen und in den Theorien der Wiſſenſchaft über ihn können Irrthümer, welche ihn verwiſchen, ſich einſchleichen. Er knüpft ſich an den Unterſchied zwiſchen Ich und Außenwelt; unſer Ich wird von uns innerlich, die Außenwelt wird von uns körperlich oder äußerlich wahrgenommen; dieſe nennen wir Körper, jenes Seele, und wenn wir die Theile der Außen- oder Körperwelt, über welche unſer Ich unmittelbar gebietet, von andern Theilen derſelben unterſcheiden, ſo erhalten jene den Namen unſers Leibes, und von unſerer Seele, als der Herrſcherin über den Leib, ſagen wir, daß ſie ihn beſeele oder belebe, weil ſie ihr inneres Leben über ihn ausbreitet und die Zeichen deſſelben in ſeinem äußern Leben unmittelbar gewahr werden läßt. Dies ſind im allgemeinen die Vorgänge, welche uns in der Erfahrung Leib und Seele unterſcheiden, aber auch in engſter Verbindung untereinander betrachten laſſen. In ihnen ſtellt ſich die Seele als die Herrſcherin über den Leib dar, dieſer empfängt von ihr Leben, aber die beſeelenden Thätigkeiten, welche ſie über ihn ausübt, ſind auch in gemeinſchaftlicher Weiſe abhängig von dem belebten Stoffe

und von den Bewegungen, welche ihm von den übrigen Theilen der Außenwelt zufließen.

Wenn wir nun diesen Unterschied, welcher in der Betrachtung unsers Ich sich aufdrängt, nicht leugnen können und nach der Analogie mit unserm Ich auf alle lebendige Wesen zu übertragen ein Recht haben, so ist es doch hierdurch nicht gerechtfertigt, wenn man in der vorher angegebenen Weise die lebendigen Dinge in zwei Theile zerlegt, welche sich auch voneinander trennen lassen sollen, als gehörten sie nicht zusammen, da wir sie in diesen Dingen nur in Verbindung miteinander vorfinden. Der Begriff der Seele wird dadurch, daß man sie als trennbar voneinander setzt, schwerlich ermittelt werden können, da er uns vielmehr nur aus ihrer Verbindung miteinander hervorgeht.

Am wenigsten können wir die Weise billigen, wie man die Erscheinungen des Lebens unter Voraussetzung einer solchen Trennbarkeit erklären will. Man geht davon aus, daß diesen Erscheinungen eine lebendige Substanz zu Grunde liegt, sei es ein Thier oder ein Mensch. Wenn man nun Leib und Seele in ihr unterscheidet als zwei trennbare Theile, so scheint dabei die Annahme zu Grunde zu liegen, daß eine solche Substanz eine Zusammensetzung sei, wie man auch gesagt hat, der Mensch sei zusammengesetzt aus Leib und Seele. Diese Annahme würde aber falsch sein. Denn jede wahre Substanz kann nur ein einfaches Subject für verschiedene Prädicate sein; alles Zusammengesetzte da-

gegen ist nur Erscheinung, ein Product der seine Zusammensetzung verbindenden Kräfte. Wenn man daher den Menschen als Subject für eine Erscheinung setzte, so hätte man nur eine Erscheinung aus der andern erklärt und einer der gewöhnlichen Ausdrucksweisen sich bedient, welche Wahrheit und Schein zusammenfließen lassen. Wollte man genauer unterscheiden, so würde man nach den Umständen entweder der Seele oder dem Leibe das Prädicat beizulegen haben. Für die richtige Urtheilsbildung sollen wir nur ein Subject oder eine Substanz suchen, welcher das Prädicat zugeschrieben werden kann; lassen wir eine Verbindung mehrerer Substanzen für das richtige Subject gelten, so sind wir aus der Verwirrung der sinnlichen Erscheinungen nicht herausgekommen. Wir haben nun die Wahl entweder zu sagen, in dem menschlichen Individuum, dem Ich, oder in seiner Seele oder in seinem Leibe sei das wahre Subject zu suchen; die Zusammensetzung aus Leib und Seele bleibt von dieser Wahl ausgeschlossen. Die gewöhnliche Meinung entscheidet sich für das menschliche Individuum, den wahren Menschen, das wahre Ich, wol aus guten Gründen; die, welche im Menschen nur eine Zusammensetzung sehen aus Seele und Leib, haben die Wahl zwischen Leib und Seele zu treffen. Wer aber die Seele für den unsterblichen Theil des Menschen hält, der hat sich dafür entschieden, daß sie die wahre Substanz sei, und es läuft daher diese Lehre darauf hinaus, daß die Seele des einzelnen Menschen der wahre Mensch

ſei, das wahre lebendige Weſen, welches wir herausſchälen ſollen aus dem Schein ſeiner Umgebungen. Es wird wol kaum nöthig ſein zu bemerken, daß dies in dem figürlichen Sinne des Worts als richtig anerkannt werden darf, im ſtrengern Sinn wiſſenſchaftlicher Terminologie aber des Beweiſes bedürfen würde.

Einen ſolchen Beweis ſcheint nun das im Auge zu haben, was von der Immaterialität der Seele gelehrt wird. Durch dieſe Eigenſchaft will man die Seele vom Leib unterſcheiden, und ohne Zweifel iſt es richtig, daß man die Seele nicht wie den Körper in materielle Theile zerlegen kann; aber man erfährt durch dieſe Eigenſchaft nichts Bejahendes über die Seele, ſie bleibt bei einer reinen Verneinung der Körperlichkeit ſtehen, und wie daraus eine bejahende Folgerung gezogen werden ſollte, läßt ſich nicht abſehen. Aus dem Unterſchiede der Seele vom Körper läßt ſich folgern, daß ſie nicht in derſelben Weiſe durch Theilung aufhören kann zu ſein, wie dem Körper dies begegnet; aber es iſt nur eine unbewieſene Vorausſetzung, wenn nun weiter angenommen wird, daß alles, was iſt, nur aufhören kann zu ſein durch Theilung, weil der Körper nur durch Theilung ſein Beſtehen verliert. Wenn die Seele ein Körper wäre, ſo würde aus ihrer Untheilbarkeit ihre Unſterblichkeit folgen, als ein untheilbarer Körper, als ein Atom, würde ſie ihr ewiges Beſtehen haben und damit auch ihr unvergängliches Leben, da ſie aber nach der Vorausſetzung dieſer Theorie kein Körper iſt, laſſen

ſich auch andere Weiſen denken, in welchen ſie ihr Sein und ihr Leben verlieren könnte. Eine dieſer Weiſen liegt ſehr nahe; ſie könnte ihre belebende Herrſchaft über den Leib verlieren und ſo des äußern Lebens beraubt werden, wie dies im Tode in der That zu geſchehen ſcheint; man könnte ihr alsdann noch ihr inneres Leben im Empfinden und Denken zu retten ſuchen; aber auch dieſer Verſuch würde ſehr mislich bleiben, denn ihr Empfinden hängt offenbar mit dem Gebrauch ihrer leiblichen Sinneswerkzeuge zuſammen und ihr Denken ſchließt ſich an ihr Empfinden an. In ſolchen Verſuchen wird man ſchwerlich etwas anderes erkennen können als die Verlegenheit derer, welche aus einem negativen Merkmale einen poſitiven Beweis herauspreſſen möchten.

Die Immaterialität der Seele und ihre Untheilbarkeit iſt auch in gleicher Bedeutung mit ihrer Einfachheit genommen werden. Dieſe Eigenſchaft, welche man ihr beilegt, würde etwas Poſitives bezeichnen und daher auch zu poſitiven Schlüſſen berechtigen, wenn ſie nicht in gleicher Bedeutung mit der Untheilbarkeit genommen würde. Wollte man ſie in einem andern Sinne nehmen, ſo würde man ihr etwas unterſchieben, was ſich nicht behaupten ließe. Denn wenn man die Seele nach dem beurtheilt, was in der Erfahrung von ihr vorliegt, ſo finden wir in ihr vielmehr ein ſehr verwickeltes Werk. Wir können nicht unterlaſſen ſehr verſchiedene Thätigkeiten in ihr zu unterſcheiden; durch viele und lange Perioden ihres Lebens geht ſie hindurch, nach ſehr ver-

ſchiedenen Seiten vertheilen ſich ihre Thätigkeiten; man hat daher auch verſchiedene Seelenkräfte unterſchieden, welche man ſogar, ſehr in Widerſpruch mit ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit, als Theile der Seele betrachtet hat. Wenn man bei dieſer Mannichfaltigkeit in der Seele noch ihre Einfachheit retten will, ſo wird dies nur darauf ſich ſtützen können, daß man ihre Subſtanz von ihren Erſcheinungen unterſcheidet; dieſe mögen mannichfaltig ſein, aber dieſelbe einfache Subſtanz der Seele geht durch alle ihre Erſcheinungen hindurch, das iſt die Meinung derer, welche ihre Einfachheit in poſitivem Sinn, nicht blos im Gegenſatz gegen die Theilbarkeit des Leibes behaupten wollen. Ihre Einfachheit beruht auf ihrer Subſtantialität, welche vorausgeſetzt wird.

So iſt es mit allen dieſen Beweiſen beſchaffen; nur unter der Vorausſetzung würden ſie ihre Kraft behaupten können, daß die Seele die Subſtanz des Menſchen wäre. Gehen wir auf den Begriff des Ich zurück, von welchem dieſer Unterſchied zwiſchen Leib und Seele ausgegangen iſt, ſo will die unſterbliche Seele, welche wir uns beilegen, nichts anderes ſagen, als daß unſer Ich immer daſſelbe Ich bleibe unter dem Wechſel aller ſeiner Erſcheinungen, ein einfaches Weſen, untheilbar, immateriell, weil es nicht aus materiellen Stoffen zuſammengeſetzt iſt, weil es nicht eine zuſammengeſetzte Erſcheinung, ſondern eine in ſich einige Subſtanz iſt. Es wird damit nur auf das verwieſen, was man auch die Identität

unſers Ich genannt hat. Dieſe Identiät iſt unanfechtbar, wenn man ſie nur im rechten Sinne verſteht, nicht allein für unſer Ich, ſondern für jede Subſtanz. Denn das Geſetz unſers Denkens fordert eben, daß wir der Reihe der wechſelnden Erſcheinungen, welche uns zu Prädicaten verhelfen ſollen, Subjecte oder Subſtanzen zu Grunde legen, welche immer dieſelben bleiben, wie verſchieden auch ihre Erſcheinungen ausfallen mögen. Daher rechnen wir uns unſer früheres Leben noch immer zu, obgleich wir es längſt hinter uns haben, und auch in praktiſcher Schätzung werden wir verantwortlich gemacht für unſere frühern Handlungen, weil wir der Ueberzeugung ſind, daß wir noch immer daſſelbe Ich, dieſelbe Perſon ſind, wenn auch in einem verſchiedenen Grade der Entwickelung. Dieſe Annahme gilt aber, wie wir bemerkten, nicht allein von unſerm Ich, ſondern von jeder Subſtanz; auch von jedem körperlich uns erſcheinenden Atome ſetzen wir dieſelbe Identität des Subjects voraus. Jeder Subſtanz kommt ſie zu; auch der Seele würde ſie zukommen, wenn ſie Subſtanz wäre; aber den Beweis, daß die Seele Subſtanz ſei, iſt man ſchuldig geblieben.

Dies iſt das Hauptbedenken, welches wir dieſen Beweiſen von der Unſterblichkeit der Seele entgegenzuſetzen haben. Wir waren davon ausgegangen, daß jeder Subſtanz Unvergänglichkeit zugeſchrieben werden müſſe; auch das hatten wir zugeſtehen müſſen, daß wir beſondere Subſtanzen annehmen müßten und zwar Subſtanzen,

denen Leben zukomme, lebendige Dinge; ſolche Dinge bezeugte uns zunächſt unſer Ich. Nun aber forſchten wir, was dieſe Subſtanzen in Wahrheit wären, und fragten nach dem wahren Weſen unſers Ich. Hierauf gab uns die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele die Antwort, das wahre Ich und das wahre Weſen aller der Dinge, welche unſerm Ich glichen, wäre ihre Seele. Dies iſt jedoch nur eine Annahme, welche aus der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſtammt; zu ihr können wir kein volles Vertrauen faſſen. Sie iſt uns verdächtig, weil ſie die lebendigen Dinge als Subſtanzen betrachtet, welche aus Leib und Seele wie aus zwei Theilen zuſammengeſetzt wären und dadurch einen falſchen Begriff der Subſtanz verräth. Sie würde zu der Verdoppelung des lebendigen Weſens und zu der Lehre führen, welche man mit dem Namen der Duplicität des Menſchen bezeichnet hat. Jedes Ding haben wir zwar in doppelter Weiſe zu betrachten, ſeiner Erſcheinung und ſeiner Wahrheit oder ſeiner Subſtanz nach, aber die letztere iſt nur eine, das läßt keinen Zweifel zu. In Rückſicht auf jene doppelte Weiſe würden wir nun wol ſagen können, daß der Leib des lebendigen Weſens nur ſeiner Erſcheinung zufiele, die Seele aber ſeine Wahrheit ſei; aber in dieſer Ausdrucksweiſe würde auch das Wort Seele nur in figürlicher Bedeutung genommen werden. In dieſer iſt die ganze Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zu nehmen, ſolange nicht nachgewieſen werden kann, daß

die Seele im eigentlichen Sinne des Worts die Subſtanz und das wahre Weſen des lebendigen Dinges iſt.

Dieſen Beweis aber zu führen, iſt man in der That außer Stande; denn es wird ſich nicht leugnen laſſen, daß in dem, was dieſer Name uns bezeichnen ſoll, ſehr viele Erſcheinungen ſich finden. Die Seele empfindet, und in ihren Empfindungen ſpiegelt etwas ihr Fremdes in ihr ſich ab. Die Dinge der Außenwelt werfen in ihnen einen Schein auf die wahre Subſtanz; was in ſolcher Weiſe dem lebendigen Weſen zukommt, kann ihm nicht in Wahrheit zugeſchrieben werden. Ein Heer von unwillkürlichen Vorſtellungen taucht in der Seele auf; nicht minder bewegen ſie unwillkürliche Triebe der Natur, ſinnliche Begehrungen und alles, was in ſolcher Weiſe ihr ankommt, dafür kann das lebendige Weſen nicht verantwortlich gemacht werden, ſofern es daſſelbe nicht von ſich abweiſen kann, ſofern es daſſelbe nicht freiwillig zuläßt. Der Leib, wie man oft bemerkt hat, leidet und die Seele leidet mit ihm. Dieſes Leiden der Seele iſt der Beweis, daß ſie mit Schein beladen iſt. In allen den unwillkürlichen Ereigniſſen, welche ſie treffen, zeigt ſie ſich als ein Product der Natur, der Außenwelt, der Umſtände, unter welchen ſie lebt, d. h. der Erſcheinung unterworfen. Wir werden alſo noch viele Hüllen von ihr abzuſtreifen haben, wenn wir das wahre Ich, das wahre Weſen des einzelnen lebendigen Dinges aus ihr herausſchälen wollen.

18. Nur das Freie oder Vernünftige kann den lebendigen Wesen in Wahrheit zugerechnet werden.

Wir kehren also noch einmal zu der Frage zurück, was uns von der Substanz unsers Ich zurückbleiben werde, wenn wir von ihr alle Hüllen des Scheinbaren abgestreift haben. Wir wollen die Substanz in ihrer nackten Wahrheit sehen. Selbst die Seele ist diese Substanz nicht, wenn es auch sein sollte, daß wir ihre Lebensthätigkeiten dem lebendigen Wesen mit größerm Rechte beilegen dürfen als die bunten Erscheinungen des Leibes mit allen den vielen Materien, von welchen er erfüllt ist und jeden Augenblick von neuem sich erfüllt. Von unserm wahren Sein müssen wir alle Erscheinungen in der Seele abziehen, alles, was nicht unsere That ist, sondern nur durch die Wirkung anderer Dinge in unserer Seele schillert und scheint, sonst würden wir den Schein uns anmaßen, den unsere Umgebungen auf uns in der Beurtheilung der Menge zu werfen pflegen.

Was wird uns übrigbleiben? Schwer ist das im einzelnen nachzuweisen, doch im allgemeinen leicht auszusprechen. Nur das können wir in Wahrheit uns zuschreiben oder, wie wir mit schärferer Betonung des Gedankens sagen, uns zurechnen, was nicht unwillkür-

lich uns geſchieht, ſondern mit freiem Willen von uns gethan wird. Nur für ſolche Thaten ſind wir die wahren Subjecte. Und wenn wir fragen: was bin ich? was haben wir für das wahre Weſen der beſondern lebendigen Subſtanz zu halten? ſo müſſen wir die Antwort aus dem ſchöpfen, was wir uns und der beſondern lebendigen Subſtanz als freie That beizulegen haben. Wenn wir die Dinge aus ihrer Erſcheinung erkennen lernen ſollen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß hierzu nicht das gebraucht werden kann, was andere Dinge zur Erſcheinung beitragen, ſondern nur das, was ſie ſelbſt hinzubringen zur Hervorbringung der Erſcheinungen; denn nur hierin geben ſie Zeichen von ſich, in allem andern aber, was von andern Seiten zur Erſcheinung hinzutritt, haben wir nur Zeichen anderer Dinge zu ſehen, welche Schein auf das Object unſerer Betrachtung, auf das Subject unſerer Ausſage werfen, den Schein der Umſtände. Soweit die Naturnothwendigkeit über uns gebietet, ſind wir Producte oder Erſcheinungen der Natur; wo aber das Reich unſerer Freiheit beginnt, da haben wir das zu ſuchen, was wahrhaft unſer iſt, unſer Weſen und unſere unvergängliche Subſtanz. Dieſes Reich der Freiheit nennen wir auch das Reich der Vernunft, welche wir der Natur entgegenſetzen, weil in der Natur alles nach nothwendigen Geſetzen mit Nothwendigkeit ſich vollzieht, während die Thaten der Vernunft in geſetzmäßiger Freiheit ſich vollziehen.

Es ist ein einfaches logisches Verfahren, welches in diesen Feststellungen uns leitet. Zur Erklärung der Erscheinung sollen wir Gründe derselben suchen. Dieses Sollen spricht selbst ein Gesetz der Vernunft aus, welches dazu bestimmt ist die Freiheit unsers vernünftigen Lebens, unser freies Denken, zu leiten. Die Gründe der Erscheinung nennen wir Subjecte oder Substanzen, Subjecte, weil von ihnen die Begründung der Erscheinung ausgesagt werden soll, Substanzen, weil sie als Gründe bestehen. Wenn wir nun die wahren Substanzen gefunden haben, so werden wir auch die Begründung der Erscheinung in voller Wahrheit ihnen zuschreiben müssen. Da darf kein Zweifel bleiben, daß die wahre Substanz, welche in einer Erscheinung sich zu erkennen gibt, diese Erscheinung hervorbringen hilft. Es versteht sich aber auch, daß sie nur in Gemeinschaft mit andern Substanzen die ganze Erscheinung hervorbringt, weil in jeder Erscheinung der Schein der Umgebungen oder der Umstände an der Substanz haftet. Daher sagen wir, daß sie die Erscheinung nur hervorbringen hilft, nicht aber in unbedingter selbständiger Macht hervorbringt. Alle Erscheinung ist nur ein Product mehrerer aneinanderscheinender Dinge. Hieraus geht nun auch die Forderung hervor, der wir zur Erkenntniß der wahren Substanz genügen sollen, daß wir jede Erscheinung jeder Substanz zu zerlegen haben, um zu finden, was die eine und was die andere zu ihrer Hervorbringung beiträgt. Diese Analyse der Erscheinungen ist ein uner-

laßliches Geschäft der Wissenschaft. Ist sie uns nach irgendeiner Seite zu geglückt, dann erst haben wir gefunden, was wir aus der Erscheinung für die Erkenntniß der Substanz entnehmen können oder was wir ihr in letzter Entscheidung zurechnen dürfen. Damit sind wir aber auf das gekommen, was der einen Substanz mit Ausschluß jedes andern Subjects zuzurechnen ist. Wir nennen das ihre freie That, welche ihr ohne Abzug und ohne Schmälerung ihres Antheils zufällt, deren unbedingtes Subject sie ist. Wenn wir sie erkannt haben, dann haben wir etwas gefunden, was der Substanz in ihrer nackten Wahrheit angehört; denn es war die Voraussetzung, daß wir sie nur durch eine Analyse finden könnten, welche die Substanz von allem Schein ihrer Umgebungen entkleidet. Alles dagegen, was ihre Umgebungen von ihr erzwingen, wozu sie nur als ein Werkzeug der Natur oder anderer Dinge gebraucht wird ohne Schuld oder Verdienst, alles das dürfen wir ihr nicht in Wahrheit zurechnen, sondern haben es nur als einen Schein an ihr zu betrachten.

Diesen einfachen logischen Gesetzen für die Erklärung der Erscheinung hat sich freilich eine andere Ansicht entgegengesetzt, welche die Erscheinung aus den erscheinenden Dingen ganz ohne ihr Zuthun hervorgehen läßt. Es ist die Lehre von den körperlichen und todten Atomen, welche diese Erfindung gemacht hat. In ihrem zufälligen Zusammentreffen oder wenn sie durch die allgemeine Natur zusammengeführt werden, soll alles Geschehene sich erzeu-

gen, ohne daß sie dabei etwas thäten und in ihrer Wechselwirkung untereinander etwas bewirkten, denn ihre unveränderliche Substanz lasse keinen Wechsel in ihnen zu.

Es ist schwer eine Vorstellung sich zu machen von einer solchen Erklärung der Erscheinung, die nichts erklärt. Nur dazu scheint sie erfunden zu sein, uns nicht allein zu überreden, daß wir bei der Erscheinung in unserm Denken stehen bleiben müssen, weil wir sie nicht erklären können, sondern auch, daß die Erscheinung gar nicht vorhanden sei. Denn sie behauptet, daß die wahren Substanzen der Welt, die Atome, sich nicht ändern, keine Wirkungen annehmen können und eben so ohne ihr Zuthun alles geschehen müsse, was geschieht. Alle Substanzen, also alles in der Welt, was nicht Erscheinung ist, bleibt beim alten; die Erscheinung geschieht ohne Veränderung irgendeines Wesens der Welt, sie ist für niemand vorhanden. Wir haben schon früher gezeigt, daß diese Vorstellungsweise daran scheitert, daß wir für das subjective Vorhandensein der Erscheinung im Denken der Menschen empfindende, lebendige Dinge annehmen müssen; einer Weltansicht, welche lebendige Dinge voraussetzt, kann sich eine solche Vorstellungsweise, welche nur todte Substanzen kennt, nicht empfehlen. Wir müssen jetzt hinzusetzen, daß auch von objectiver Seite dasselbe gilt. Der subjectiven Empfindung muß eine objective Bewegung des Empfindenden entsprechen; wenn Dinge erscheinen sollen, so müssen sie einen Eindruck auf das empfindende Wesen machen, eine Wirkung

auf daſſelbe ausüben, jetzt ſo, jetzt anders, und wir müſſen ihnen daher eine Veränderung in ihren Wirkungen zuſchreiben dürfen, ſodaß die Erſcheinung nicht ohne ihr Zuthun zu Stande kommt. Dies iſt der Grund geweſen, weswegen man ſich nicht hat enthalten können, der Hypotheſe der körperlichen todten Atome den Gedanken an Kräfte unterzuſchieben, welche ihre Erſcheinungen bewirken. Man wird dabei nicht außer Acht laſſen dürfen, daß ſie im Wechſel der Erſcheinungen auch als veränderliche Kräfte ſich zeigen. Nach Maßgabe veränderter Umſtände wirken ſie verſchieden, aber nicht ohne ihr Zuthun regeln ſich die Erſcheinungen und die Thätigkeiten, welche ſie in der Hervorbringung der Erſcheinungen üben, haben wir ihnen zuzurechnen. Dem logiſchen Geſetze unſers Denkens können wir auch in dieſer Erklärungsweiſe der Erſcheinungen uns nicht entziehen.

19. Moraliſche Beweiſe für die Unſterblichkeit der Perſon.

Was uns übrigbleibe, wenn wir allen Schein von uns thun, ſagten wir, ſei leicht im allgemeinen auszuſprechen, aber ſchwer im einzelnen nachzuweiſen. Davon wird man jetzt überzeugt ſein. Unſere freien Thaten bleiben uns übrig; aber was uns als freie That zuzurechnen iſt, das läßt ſich ſelten ermitteln, mit nur einiger Genauigkeit, aus der Menge der Wirkungen,

welche uns in unserm Leben und in unserm Handeln bestimmen. Das Merkmal der Freiheit ist uns die Zurechnungsfähigkeit von subjectiver Seite, von objectiver Seite, daß wir in der freien That nicht von außen bestimmt werden, sondern uns selbst bestimmen. Wenn wir nun bemerken, daß in allen oder fast in allen unsern Handlungen äußere Bestimmungsgründe uns treiben, dann können wir wol irre daran werden, ob wir unter der Menge des Scheins, welcher uns umlagert, unser wahres Ich werden entdecken können.

Wenn wir früher darauf aufmerksam wurden, daß wir im gewöhnlichen Urtheil viele Erscheinungen uns beizulegen gewohnt sind, welche doch nur Wirkungen der Natur in uns bezeichnen, so betraf das die Erscheinungen unsers äußern Lebens (15). Statt zu sagen, ich falle, würde ich richtiger sagen, ich werde zu Boden geworfen. Mit größerer Zuversicht, als solche Zufälle des äußern, leiblichen Lebens, würde ich Vorgänge mir zurechnen können, in welchen ein Antheil meines innern Lebens sich nicht verkennen läßt, z. B. mein Sprechen. Doch auch bei ihnen tauchen Bedenken auf. Die Sprache habe ich gelernt, in Gewohnheit angenommen; aus meinen Worten reden mehr meine Lehrer als ich selbst. Das erstreckt sich tief in unser inneres Leben und scheint nichts übrigzulassen, in welchem ich nicht von außen bestimmt würde. Mein Denken ist auch nur ein Werk meiner Gewohnheit, ein Nachhall meiner Umgebungen; man könnte es für ein Nachempfinden halten. Das

sind dieselben Gründe, welche gegen die Substantialität der Seele sich erhoben. Wir haben uns gegen sie zurückziehen müssen auf die Behauptung, daß nicht die ganze Seele zum Wesen unsers Ich gehöre, sondern nur das Freie in unserer Seele. Hierdurch verwickelt uns aber die schwierige Frage nach der Unsterblichkeit in eine nicht minder schwierige Frage nach der Freiheit. Werden wir denn nicht in allen unsern Thätigkeiten von außen bestimmt? bleibt uns etwas übrig, in welchem wir uns selbst bestimmen? In der Frage nach der Substanz der Person haben wir es nicht allein mit ihrer Unvergänglichkeit, sondern auch mit ihrer Selbständigkeit zu thun (6). Ihre Selbständigkeit soll nicht allein in ihrem Sein bestehen, sondern auch in ihrem Leben sich zeigen, wenn die Person ein lebendiges Wesen sein soll.

Wenn nun die Zweifel an der Freiheit des Individuums dringend werden, dann pflegt man sich auf moralische Gründe für sie zu berufen. Wenn wir nicht frei wären, so würde unsern Handlungen weder Lob noch Tadel folgen; jeder sittliche Werth oder Unwerth hängt davon ab, daß etwas in den Werken unsers Lebens uns zugerechnet werden kann. Alles was dem Gebiete der Freiheit und Vernunft angehört, wird nach sittlichem Maßstabe gemessen und ist nicht, wie die Producte der Natur, schlechthin gesetzmäßig, sondern kann gegen das Gesetz fehlen und als unrichtig, unvernünftig und böse verurtheilt, oder als dem Gesetze gehorsam gebilligt und

als richtig, vernünftig und gut gelobt werden. Diese Beurtheilung der freien Thaten und Werke können wir weder im praktischen Leben, noch in der Wissenschaft zurückweisen, weil auch die Leistungen in der Wissenschaft als richtig oder unrichtig einer solchen Beurtheilung nach sittlichem Maßstabe unterworfen sind. Man wird sich nun nicht wundern können, wenn man den Zusammenhang der Frage nach der Unsterblichkeit mit der Frage nach der Freiheit bedenkt, daß man auch das sittliche Urtheil für den Beweis der Unsterblichkeit zu Hülfe gerufen hat.

Man hat die Beweise solcher Art moralische Beweise genannt; es wird aber nicht überflüssig sein zu bemerken, daß sie diesen Namen nur von dem Gegenstande oder Inhalte der wissenschaftlichen Betrachtung entnehmen, nicht von der Form des Beweises. Denn es ist zuweilen die Meinung gewesen, die moralischen Beweise hätten nicht dieselbe Kraft der Ueberzeugung wie die rein theoretischen, ihnen käme nicht volle Allgemeingültigkeit zu, weil sie nur denen einleuchten würden, welche sittlicher Gesinnung wären. Dies ist ein Irrthum, denn die moralischen Beweise können dieselbe Strenge der Form haben, wie jeder andere Beweis; sie unterscheiden sich nur darin von andern, daß sie von der Betrachtung des sittlichen Lebens ausgehen, und dieses kann ebenso gut einer streng wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden wie die Natur und jeder andere Gegenstand.

Sogar einen Vorzug, kann man sagen, haben diese Beweise für die Unsterblichkeit vor andern Beweisen; denn sie sind die allgemeinfaßlichsten. Von den Beweggründen, welche in ihnen liegen, wird man behaupten können, daß sie früher als jede wissenschaftliche Forschung den Glauben an unsere Fortdauer begründet haben. Um so mehr haben sie Anspruch darauf, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Aber der weitverbreitete Glaube, welcher ihnen folgt, darf uns auch nicht abhalten, sie einer genauen Prüfung zu unterwerfen.

Den verschiedenen Formen, in welchen sie dargestellt worden sind, liegen zwei Hauptgedanken zu Grunde, der Gedanke an eine noch in der Zukunft liegende Bestimmung des sittlichen Wesens und die Forderung einer gerechten Vergeltung des Guten und des Bösen. Wenn durch den Tod unsere Arbeiten unterbrochen werden, dann sehen wir, wie eine alte Mythe sagt, einen Lebensfaden abgeschnitten, von welchem es uns scheinen muß, als hätte er noch viel weiter ausgesponnen werden können, als wäre er von Natur aus bestimmt gewesen eine viel weitere Entwickelung zu erhalten. Eine Kraft ist verschwunden, welche viel mehr zu leisten versprach, als sie zu Ende gebracht hat. Im Leben finden wir uns alle zu größern Dingen bestimmt, als wir am Ende unsers irdischen Lebens vollbracht haben. Ist die Natur verschwenderisch mit ihren Gaben, daß sie uns mehr Talente verleiht, als sie zu verbrauchen gedenkt, sie, von welcher man sagt, daß sie nichts umsonst thut, daß sie

haushälterisch weder zu viel noch zu wenig gibt? Sollen wir sagen, daß der Tod nichts als abgeschnittene Fäden zurückläßt, welche nicht wieder aufgenommen und weiter ausgesponnen werden können? Das ist das große Räthsel, welches uns der Tod im Haushalt der Welt vorlegt. Noch größer wird dieses Räthsel, wenn wir nicht allein eine natürliche, sondern auch eine sittliche Ordnung in dieser Welt suchen; wir fordern da Gerechtigkeit in der Vertheilung der Güter. Aber finden wir sie in diesem irdischen Leben? Die Tugend erhält zu ihrem Lohn nur den Tod, das Laster triumphirt. In unzähligen Fällen sehen wir schreiende Misverhältnisse zwischen den Leistungen und der Wiedervergeltung. Unter keiner andern Bedingung scheint das Räthsel gelöst werden zu können, als wenn wir die Wiedervergeltung in einem künftigen Leben erwarten.

Die beiden Gründe, welche man in diesen Beweisen unterschieden hat, lassen sich unter einen Gesichtspunkt bringen. Die sittliche Bestimmung eines lebendigen Dinges richtet sich nach dem Maße seiner Kräfte; nur dazu ist es bestimmt, sich auszuleben; nur das ist seine Pflicht, alle seine Kräfte zu entwickeln, alle seine Anlagen zur Wirklichkeit zu bringen. Hierin wird aber auch sein wahrer Lohn liegen, daß es die Reife seines Lebens und den Genuß seiner Kräfte in der Vollendung seines Werkes gewinnt. Wenn ihm dagegen Strafe beschieden sein sollte, so wird sie gegen den Misbrauch seiner Kräfte gerichtet sein und zuletzt darauf hinauslaufen,

daß es zu seiner Pflicht und Erfülluug seiner Bestimmung zurückgeführt wird; denn in der sittlichen Ordnung der Dinge, welche diese Beweise voraussetzen, kann nichts seiner Bestimmung und der Aufgabe seines Lebens sich entziehen. Wenn daher der Beweis, welcher von der gerechten Vergeltung des Guten und des Bösen hergenommen wird, dem Beweise von der sittlichen Bestimmung noch etwas hinzufügt, so ist es allein, daß er bemerklich macht, daß der innern Entwickelung unserer Kräfte auch ein passendes Verhältniß zur Außenwelt zur Seite gehen müsse, wie sich von selbst versteht, weil Kräfte nur unter günstigen Verhältnissen sich entwickeln können. Der tüchtige Arbeiter soll seinen Lohn empfangen, indem er seine Arbeit mit Erfolg gekrönt sieht; der lässige Arbeiter soll seiner Strafe nicht entgehen, indem er mit Gewalt zur Vollziehung seiner Geschäfte getrieben wird. So soll die Außenwelt in das innere Leben passend eingreifen, damit aus dem Zusammenwirken beider das hervorgehe, was der Zweck der freien sittlichen Kräfte oder der Vernunft ist, und in dem Aneinanderscheinen beider einer jeden Kraft auch die Erscheinung zutheil werde, welche ihrem Wesen gemäß ist.

20. Zurückführung der moralischen Beweise auf den Beweis aus der Substanz.

Diese moralischen Beweise haben gewiß eine große und weitverbreitete überzeugende Kraft, unwiderstehlich für jeden, welcher im Bewußtsein seiner sittlichen Bestimmung lebt und in ihm die Gewißheit hat, daß sie durch kein zufälliges zeitliches Ereigniß erreicht, aber auch durch kein zufälliges zeitliches Ereigniß ihm vereitelt werden könne. Daher ist die Lehre von der Unsterblichkeit der sittlichen Wesen wohl geeignet, ein allgemeiner Glaubensartikel zu werden für alle, welche ihres sittlichen Zwecks sich bewußt sind und vor den Folgen ihres gegenwärtigen Lebens sich nicht zu scheuen haben. Wer sittliche Zwecke will, der weiß, daß sie erfüllt werden sollen, durch ihn erfüllt werden sollen, und daß kein Misgeschick und kein Tod die Erfüllung dieser Zwecke verhindern kann; er weiß auch, daß seine Zwecke weit hinausgehen über alles, was das irdische Leben bietet. Auch dem einfältigen Gemüth ist diese Gewißheit des ewigen Lebens nicht unzugänglich, und weit übertrifft sie in dieser Rücksicht alles das, was uns die verschlungenen Beweise vom Begriffe der Substantialität aus gewähren können. Daher hat es viele gegeben,

welche auf alle andere Beweise verzichtet haben; der Beweis des Geistes und der Kraft genügte ihnen. Was bedürfen wir weiterer Beweise, wenn wir in der festen Ueberzeugung von unserer sittlichen Bestimmung unserer Unsterblichkeit gewiß sind?

Wir berühren hiermit einen Streitpunkt, welchen wir hier nicht erschöpfen können, den Streit über Glauben und Wissen. Ganz übergehen können wir ihn nicht. Das Bewußtsein unserer sittlichen Zwecke, welches ein jeder in sich vollzieht, welches ihn über die gegenwärtigen Mittel und die Mitte seines augenblicklichen Lebens hinwegführt und ihn der Zukunft mit ihren ewigen Gütern gewiß macht, werden wir wol nicht ein Wissen nennen können in dem Sinne, in welchem wir das einzelne Wissen als ein Glied einer wissenschaftlichen Verkettung von Gedanken betrachten. Es gewährt eine unmittelbare Gewißheit, es erleuchtet unsere Vernunft und entflammt uns mit Begeisterung für das Gute, für die Idee des Zwecks, welche unser künftiges Leben zu leiten verspricht; es hat aber doch nur eine persönliche Bedeutung für uns; es spricht unsern Willen aus als eine Thatsache unserer Erfahrung, welche ihre Folgen über unsere weitern Entschlüsse zu verbreiten verspricht. Wie eine prophetische Erleuchtung werden wir dieses Bewußtsein ansehen können, welche plötzlich in uns auftaucht; wir fühlen uns von ihr ergriffen und unser Glaube ist ihr gewiß. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, wie diese unmittelbare Ueberzeugung und Erleuchtung

unſerer Vernunft in uns erweckt werde, ob in Anſchluß an das Beiſpiel und den Glauben anderer Propheten oder rein aus uns ſelbſt in urſprünglicher Erweckung; das Weſentliche in ihr haftet nur an der perſönlichen unmittelbaren Ueberzeugung, welche ohne Vermittelung anderer Gedanken unſern Willen zum Entſchluß bringt. Wer einmal einen feſten Entſchluß gefaßt hat, wird die Erfahrung einer ſolchen Erleuchtung in ſeinem Leben nicht leugnen wollen. Wie eine Eingebung tritt ſie in uns auf, woher ſie auch kommen möge. In ihr haben wir den Grund des perſönlichen Glaubens zu ſehen; als ein religiöſer Glaube wird er erkannt, wenn die Eingebung auf ihren letzten Grund, auf Gott, zurückgeführt wird.

Wer nun damit ſich begnügt, auf ſeine Erfahrungen von ſolchen Eingebungen ſeinen Glauben an ſeine ſittliche Beſtimmung und an ſeine Unſterblichkeit zu ſtützen, der wird weitläufigere Beweiſe für ſich für entbehrlich halten; aber er wird auch eingeſtehen müſſen, daß ſeine Ueberzeugung eine rein perſönliche iſt, welche er niemand mittheilen und über welche er niemand belehren kann. Andere würde er nur auffordern können dieſelbe Erfahrung zu machen, welche er ſelbſt gemacht hätte, dann würden ſie zu demſelben Glauben kommen. Für die Belehrung genügt die unmittelbare Erleuchtung nicht; um andere belehren zu können, muß man den einen Gedanken und die eine Ueberzeugung durch die andere vermitteln können. Das iſt die Weiſe eines jeden Beweiſes;

in ihm führt der eine Gedanke auf den andern. Das ist auch die Weise jeder Belehrung; der Gedanke, welchen wir gemeinschaftlich hegen, soll dich auf den Gedanken führen, über welchen ich dich belehren will.

Und nicht allein für die Belehrung anderer, sollte ich meinen, wird eine solche Vermittelung der Gedanken gefordert, sondern auch für unsere eigene Belehrung. Die Begeisterung, welche uns für die Idee unsers sittlichen Zweckes ergreift, sie verspricht über alle Ewigkeit sich zu verbreiten; aber wird sie ihr Versprechen halten können? Nur zu nahe liegt der Zweifel und die Verzweiflung an die Erreichbarkeit unserer Bestimmung. Kein Prophet ist ohne Versuchung geblieben. Wir zweifeln nicht daran, daß die Begeisterung, wenn sie echt ist, auch unter den Versuchungen sich behaupten werde, aber sie wird sich zu waffnen haben gegen sie, und die Waffen gegen die Versuchungen, gegen die Zweifel, haben wir in der Wissenschaft zu suchen. Ohne den Zweifel wird kein Glaube großgezogen; ohne vermitteltes Erkennen kann sich keine unmittelbare Gewißheit behaupten und in der Folge des Lebens ihre Kraft bewähren. Das ist ja der Gang unsers Lebens, daß zu dem einen Gedanken der andere sich fügt und jeder neue Gedanke mit dem alten in Uebereinstimmung sich setzen muß, wenn er ihn nicht verdrängen soll. Jeder neue Gedanke enthält in sich die Versuchung, den alten in uns zu verdunkeln; wenn wir da den Gedanken unserer sittlichen Bestimmung unter den beständigen Be-

dürfnissen unsers sinnlichen Lebens nicht außer Augen verlieren sollen, müssen wir auch beständig darauf bedacht sein, in neuen Mitteln unsers Lebens eine Stütze, einen Beweis, eine Bestätigung für ihn zu suchen. Viel anschaulicher würde sich dies im einzelnen ausführen lassen, wenn es uns vergönnt wäre, hier genauer darauf einzugehen, wie die unmittelbaren Erleuchtungen unsers persönlichen Glaubens einer beständigen Erneuung und Bestätigung in neuen Erfahrungen und in neuen Erleuchtungen bedürfen und wie im Glauben an sie nicht versäumt werden darf die eine mit der andern in Uebereinstimmung zu setzen. Hierdurch verbindet sich mit ihnen der wissenschaftliche Beweis, welcher zwar vom Glauben ausgeht, aber seinen eigenen Gesetzen folgt. Im allgemeinen wird es genügen, auf die Nothwendigkeit zu verweisen, den Zusammenhang der unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten in dem Zusammenhange unsers Bewußtseins durch den Beweis herzustellen, um begreiflich zu machen, daß durch die Berufung auf den Glauben der wissenschaftliche Beweis nicht entbehrlich wird.

Dies setzen in der That die moralischen Beweise schon voraus. Denn sie berufen sich nicht auf den ursprünglichen Glauben, wie die unmittelbaren Erleuchtungen der Propheten, sondern auf eine allgemeine Lehre, welche aus solchen Erleuchtungen über die sittliche Bestimmung der vernünftigen Wesen erwachsen sein soll. Es sind abstracte Sätze, welche aus solchen Erfahrungen des Glaubens hervorgegangen sind, woraus der Beweis sich

ergeben soll. Wir können die Richtigkeit der Abstraction, in welcher sie sich gebildet haben, ohne Bedenken zugeben; dies wird uns aber nicht davon entbinden die Beweise zu prüfen, welche von ihr aus geführt werden sollen.

Eine solche Prüfung wird uns ohne Schwierigkeit erkennen lassen, daß ihnen die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die sittlichen Wesen, deren Unsterblichkeit bewiesen werden soll, Substanzen sind. Denn wenn wir uns darauf berufen, daß wir eine Kraft in uns fühlen, welche durch die Werke des irdischen Lebens nicht erschöpft werde, sondern eine höhere, eine Bestimmung für die Ewigkeit habe, wenn wir dieser Kraft ihren Lohn und ihre Strafe in den Erfolgen ihres Lebens versprechen, so hat dies eben den Sinn, daß wir uns bewußt sind, Träger oder Substanzen für eine solche Kraft, eine solche Bestimmung, ein solches Leben zu sein. Die moralischen Beweise beruhen also auf den Beweisen, welche von der Substantialität der lebendigen Dinge ausgehen. Sie fügen diesen nur noch eine sehr bedeutende Bekräftigung hinzu, indem sie sich für die Substantialität der lebendigen Dinge auf ihre Freiheit und Selbständigkeit, welche sie in ihrem sittlichen Leben beweisen sollen, berufen. Mein sittliches Bewußtsein sagt mir, daß ich sittlich handeln soll, daß ich daher frei bin, eine Substanz, welche eines selbständigen Lebens fähig ist. Darin liegt das Versprechen eines unaufhörlichen Seins und die Hinweisung auf eine sittliche Bestimmung, welche von mir erreicht werden soll.

21. Die Annahme unfreier und unvernünftiger Seelen.

Die Einmischung moralischer Beweggründe in die Unsterblichkeitslehre ist jedoch auch nicht ohne Gefahr. Je populärer sie sind, um so mehr lassen sie Genauigkeit vermissen. Je mehr sie an die eigene Erfahrung des Ich sich anschließen, um so leichter mischt sich mit ihnen persönliche Parteilichkeit und willkürliche Neigung und Abneigung. Der beschränkte Kreis der Erfahrungen, in welchem unsere sittlichen Urtheile sich ausgebildet haben, verführt dazu, wenn wir von ihm unser wissenschaftliches Urtheil abhängig machen, auch die allgemeinen Gesetze unsers Denkens auf diesen Kreis zu beschränken. Dies ist die größte Gefahr, welche sie treffen kann; denn sie würden dadurch ihren allgemeinen Charakter und ihre unbedingte Sicherheit verlieren, indem sie in die Schwankungen der bald sich mehr ausdehnenden, bald sich mehr zusammenziehenden Erfahrungen gezogen würden; denn nach beiden Seiten zu ist die Erfahrung diesen Schwankungen ausgesetzt, je nachdem sie entweder mehr nach Erweiterung oder mehr nach Sicherheit ihrer Erkenntnisse sucht. Vor dieser Gefahr haben wir vor allen Dingen die Lehre von der Freiheit und Selbständigkeit der Substanzen zu sichern.

Wir haben zugestehen müssen, daß vieles in der Seele Erscheinung ist und nicht der Wahrheit des lebendigen Dinges zugerechnet werden darf. Es trat uns dadurch die Besorgniß nahe, daß, wenn wir allen Schein von der Seele loslösten, zuletzt nichts Wahres von ihr zurückbleiben könnte. Wir haben sie abgewehrt, indem wir uns auf die Freiheit und Selbständigkeit unsers Ich beriefen und für sie die moralische Zurechnungsfähigkeit reden ließen. Aber dieser moralische Beweis beruht auf der Erleuchtung unserer Vernunft, die wir ein jeder in seinem Ich erfahren. Er ist sicher genug nicht allein für das praktische Leben, sondern auch für alle Wissenschaft, die das Bewußtsein des freien Denkens in sich tragen und voraussetzen muß und ihre eigenen Leistungen nach moralischem Maßstabe zu messen hat. Aber er bezeugt nur die Freiheit des Ich in den Erleuchtungen seiner Vernunft. Wir dehnen ihn weiter aus nach dem anlogen Verfahren, welches die Erfahrung liebt. Wie ich meiner Freiheit mich rühme in meinem Denken und Leben, so gestehe ich sie auch andern mir gleichen Substanzen zu. Aber dieses analoge Verfahren hat doch seine Grenzen. Wenn in unserer Seele eine über den Schein sich erhebende Wahrheit, Freiheit und Vernunft sich erkennen läßt, so muß es darum doch nicht so in allen Seelen sein. Es lassen Seelen sich denken, welche schlechthin in Erscheinungen sich auflösen, denen wir Freiheit und Vernunft abzusprechen haben.

Dies ist die Meinung derer, welche unvernünftige,

also auch unfreie Seelen annehmen und, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, nur dem Menschen eine vernünftige Seele zuschreiben. Die übrigen Arten der Thiere, weil wir in ihnen nur wenige und schwache oder gar keine Spuren der Vernunft gewahr werden können, betrachten sie als schlechthin unvernünftige Wesen; sie legen ihnen eine Seele bei, welche aber ganz unselbständig sein und nur den Trieben der Natur folgen soll. Wenn dem so wäre, so würden wir sagen müssen, sie wären nur Kanäle, durch welche die Wirksamkeit der Natur hindurchginge, Werkzeuge, Automaten, deren diese große Meisterin sich bediente, um ihre Kunst und Macht zur Erscheinung zu bringen.

Bis zu dieser Folgerung ist in der That Cartesius fortgeschritten, und man wird nicht anders sagen können, als daß sie consequent und unvermeidlich ist, wenn man den Vordersatz zugibt, daß die Thiere außer dem Menschen alle schlechthin unvernünftig und unfrei sind. Dessenungeachtet hat man sich gegen den Satz, daß die unvernünftigen Thiere Maschinen sind, gemeiniglich gesträubt, wol in dem dunkeln Gedanken, daß man von dieser Folgerung auch noch weiter getrieben werden könnte zu dem Bekenntniß, daß sie keine Substanzen wären. Denn Maschinen, soweit sie eben Maschinen sind, sind doch nur Erzeugnisse der Kunst und Erscheinungen des weisen Künstlers, welcher sie baut und gebraucht, mag das der Mensch oder die Natur sein. Daß aber die Thiere, und ebenso die Pflanzen, keine

Subſtanzen wären, mochte man nicht zugeben, da man ſo mancherlei Erſcheinungen aus ihrer beſondern Natur erklären zu können dachte. Und doch hatte man es ſchon verdeckterweiſe zugegeben, wenn man behauptete, daß die ſogenannten unvernünftigen Thiere nicht frei wären; denn alsdann kann man ihnen auch nichts zurechnen, und ſie ſind keine wahren Subjecte für unſere Ausſagen, ſondern es iſt unrichtig, wenn man aus der ihnen innewohnenden Kraft irgendeine Bewegung oder Erſcheinung erklären will. Ohne Selbſtändigkeit und Freiheit iſt keine Subſtanz.

Folgerichtiger hat man in einem andern Punkte, in unſerer Lehre von der Unſterblichkeit, dieſe Meinung durchgeführt. Dazu war man bereit den unvernünftigen Thieren mit der Freiheit und Selbſtändigkeit auch die Unſterblichkeit abzuſprechen. Da man ihnen doch Seele beilegte, ſo wird hieraus um ſo deutlicher erhellen, daß es vergeblich iſt, die Unſterblichkeit aus dem Begriffe der Seele ohne weiteres beweiſen zu wollen; vielmehr nach der gewöhnlichen Meinung iſt die unvernünftige thieriſche Seele ſterblich und eine vorübergehende Erſcheinung, und nur der menſchlichen oder vernünftigen Seele kann man Unſterblichkeit zuſchreiben.

Nachdem man durch dieſe Meinung die Unſterblichkeit auf die menſchliche Seele beſchränkt hatte, mußte man auf die Vernunft oder die freie Seele, welche man auch wol den Geiſt genannt hat, alles Gewicht legen. In ihr, lehrte man, beſtehe das wahre Weſen, die Sub-

ſtanz des Menſchen, ſein unſterblicher Theil. Man konnte dabei nicht unbemerkt laſſen, daß der Menſch und ſeine Seele auch mit den Thieren vieles gemein habe, mit dieſen reinen Naturerſcheinungen, und unterſchied daher eine doppelte Seele im Menſchen, eine thieriſche und eine vernünftige. Man hat auch wol geſagt, die menſchliche Seele wäre zuſammengeſetzt aus ihnen wie aus zwei Theilen. Dies iſt ohne Zweifel eine unbequeme Ausdrucksweiſe, welche in derſelben Weiſe erklärt werden muß, wie früher der Satz von uns erklärt wurde, daß die lebendigen Weſen aus Leib und Seele zuſammengeſetzt wären. Man will damit nur ſagen, das thieriſche Leben in der menſchlichen Seele wäre das Vergängliche und der Erſcheinung Angehörige an ihr und müßte von ihr wie eine umhüllende Erſcheinung abgeſtreift werden, wenn man den wahren Menſchen, ſeine unvergängliche Subſtanz, zurückbehalten wollte.

22. Zweifel an der Freiheit des Menſchen.

Wir können uns nicht enthalten, bei der Betrachtung dieſer weitverbreiteten Anſicht darauf aufmerkſam zu machen, in welche ſchwierige Stellung ſie den Menſchen und die ganze Unterſuchung über Freiheit und Unſterblichkeit bringt. Bisher hatten unſere Fragen mit allge-

meinen Begriffen und Grundsätzen sich beschäftigt; um den Begriff der Substanz, um das, was ihr zugerechnet werden dürfe, drehte sich die Untersuchung; daß wir besondere lebendige Dinge anzunehmen hätten, schloß sich daran an als ein allgemeiner Grundsatz für die Erklärung der Erscheinung; wir wurden dadurch auf die allgemeinen Begriffe des Körpers und des Geistes, des Leibes und der Seele geführt; auch der Begriff des denkenden Ich, seiner Wahrheit und seiner Erscheinung hatte uns eine ganz allgemeine Bedeutung. Von diesem Gange der Untersuchung springt man aber ab, wenn man zum Menschen sich wendet und damit eine besondere Art der Dinge unsere Aufmerksamkeit in Beschlag nehmen soll. Methodisch werden wir das nicht rechtfertigen können. Auf besondere Arten der Dinge nehmen philosophische Untersuchungen keine Rücksicht. Nur von einem praktischen Gesichtspunkte würde sich dafür sagen lassen, daß die menschliche Art uns am nächsten liege und daher auch verdiene, daß wir besondere Rücksicht auf sie nähmen.

Dadurch wird aber der methodische Fehler nicht gut gemacht und wir können darauf rechnen, daß er im Verfolg der Untersuchung sich rächen werde. Dies ergibt sich alsbald, wenn wir die Folgerungen bedenken, welche aus der Ansicht sich ergeben, daß nur die menschliche Seele vernünftig, frei und unsterblich sei. In der Lehre, daß die unvernünftigen Thiere Maschinen wären, haben sie sich schon zu erkennen gegeben. Sie greifen

auch noch weiter um ſich. Im allgemeinen haben ſie ſich ausgeſprochen in der Lehre von dem Vorzuge oder der Würde des Menſchen vor allen andern Geſchöpfen. Dieſer Vorzug ſteigt zu einer Schwindel erregenden Höhe empor, wenn man dem Menſchen allein in der ganzen Welt Vernunft, Freiheit und Selbſtändigkeit zuſchreibt; denn dadurch erklärt man, daß es in Wahrheit außer den menſchlichen Individuen keine andern wahren Subjecte und Subſtanzen in der Welt gebe. Wenn man daraus, daß dem Menſchen allein Vernunft zukomme, ſchließt, daß ihm allein eine unſterbliche Seele beiwohne, ſo macht man alle andern lebendigen Dinge nur zu kürzer oder länger dauernden Erſcheinungen. Den unfreien Dingen ſpricht man Zurechnungsfähigkeit, ſittlichen Werth und daher auch alles ab, was für die Vernunft ſeinen Werth behaupten kann; nur dem Menſchen bleibt ein wahrer Werth übrig; daher hat man auch mit Recht geſchloſſen, der Menſch ſei der alleinige Zweck der Welt, alles andere ſei Mittel; er ſei der rechtmäßige Herr, alles andere ihm zur Knechtſchaft verpflichtet.

Dieſe Lehre vom Vorzuge des Menſchen gibt ihm alſo nicht allein eine ariſtokratiſche, bevorzugte Stellung unter den weltlichen Dingen, ſondern erhebt ihn zur unbedingten despotiſchen Herrſchaft und ſchließt alle die Gefahren in ſich, welche mit einer ſolchen hoch hervorragenden Stellung unabtrennlich verbunden ſind. Wird er ſie behaupten können? Die Erfahrung zeigt ihn uns als ein ſchwaches, hülfsbedürftiges Weſen. Seine

Vernunft hat zwar keine geringe Meinung von sich; sie entwirft große Plane für die Zukunft; aber ohne Mittel kann sie dieselben nicht ausführen, und wenn ihr die übrige Welt keine andere Mittel böte als Erscheinungen, würden wir nicht zu besorgen haben, daß sie auch hinfällig wären und nichts bleibend Wahres uns gewähren könnten?

Wenn wir nun auch nicht sagen wollen, wie gesagt worden ist, daß nur die Eitelkeit oder der Hochmuth des menschlichen Geistes ihm eine solche bevorzugte Stellung unter den Dingen der Welt vorspiegeln könnte, so müssen wir doch gestehen, daß der Grund, auf welchem die Annahme derselben beruht, sehr wenig haltbar ist. Das einzige selbständige und freie Wesen, der einzige Herr und Zweck aller Dinge soll der Mensch sein aus keiner andern Ursache, als weil er allein Vernunft hat, er allein aber soll Vernunft haben, weil wir in keinem andern Dinge Vernunft zu entdecken wissen. Dagegen müssen wir uns an die alte Regel erinnern, daß von unserer Unwissenheit auf das Nichtsein keine Folgerung gilt.

Für die gewöhnliche Denkweise ist es eine sehr verbreitete Uebung, im Urtheil über die Dinge nur an das sich zu halten, was die Erfahrung anschaulich zeigt und unserm Verständniß gleichsam aufdrängt. Für den praktischen Menschen mag dies genügen und doch kaum für ihn. Unsere allgemeinen Grundsätze dagegen führen uns auf jedem Schritt über das Gebiet des in der Erfah-

rung ſicher Beglaubigten hinaus, ſonſt würden wir nicht vorausſetzen dürfen, daß alles geſetzmäßig geſchieht, weil die Geſetze des Weltalls nicht überall anſchaulich und durchſichtig uns vorliegen. Wir wollen nun nicht zögern einzugeſtehen, daß nur der Menſch hinreichend in der Erfahrung uns bekannt iſt, um die Freiheit ſeiner Entſchlüſſe und die Werke ſeiner Vernunft bis zu genügendem Verſtändniß begreifen zu können, aber es iſt ein offenbarer Trugſchluß, wenn man daraus folgern will, daß in der ganzen Welt nur dem Menſchen Freiheit und Vernunft zukomme. Wenn unſere allgemeinen Grundſätze uns dahin führen ſollten, das Gebiet der Freiheit und der Vernunft weiter auszudehnen, ſo würden wir dem unſere Folge nicht verſagen dürfen.

Wenn man anders denkt, ſo ergibt ſich alsbald der Rückſchlag. Der Würde und dem Vorzuge des Menſchen iſt nichts gefährlicher als die unbedingte Ausdehnung, in welcher ſie geltend gemacht werden. Für die richtige Würdigung eines jeden Gegenſtandes haben wir vor allem ſein Verhältniß zu andern Gegenſtänden und zum Ganzen, zu welchem er gehört, zu beachten; zu Irrthümern über ihn würden wir kommen müſſen, wenn wir ihn nicht unter die allgemeinen Geſetze ſtellen wollten, durch welche er mit ſeinen Umgebungen verbunden wird. Hierzu aber kann uns am leichteſten die Betrachtung des Menſchen verleiten. Unſer Denken wurzelt in der Vernunft; die Vernunft ſchreiben wir dem Menſchen zu; wer die Vernunft nur dem Menſchen beilegt, wird auch

unſer Denken nur als ein menſchliches betrachten können und der Zweifel wird in ihm aufſteigen, ob es nicht auf die Gültigkeit für den Menſchen beſchränkt ſei. Das iſt der anthropologiſche Standpunkt in der Unterſuchung wiſſenſchaftlicher Fragen, welcher ſchon in dem Kriticismus Kant's von uns beſtritten worden iſt (7). Wer die Wiſſenſchaft nur als ein Machwerk des Menſchen betrachtet ohne um ihre unbedingte Wahrheit ſich zu kümmern, der wird ſich ihm unbeſorgt hingeben können. Dem widerſpricht aber ſelbſt die beſchränkte menſchliche Vernunft, indem ſie nur in Vergleichung mit andern Dingen ihre Würde behaupten kann und in einer ſolchen den unbedingten Werth beider zu Rathe ziehen muß. Indem wir nach der Natur aller Dinge fragen, indem wir uns Rechenſchaft zu geben ſuchen über den Standpunkt des Menſchen in der Welt und über ſeine Bedeutung in ihr, haben wir den anthropologiſchen Standpunkt aufgegeben. Wenn wir auf ihm beharren wollten, dann würden wir nichts weiter zu erkennen im Stande ſein, als wie der Menſch ſeinem Denken, ſeinem Geſichtspunkte nach ſich ſelbſt erſcheinen müßte; was er in Wahrheit ſei, würde uns unbekannt bleiben.

Wenn wir ihm nun aber Vernunft und Freiheit zuſchreiben wollten allein in der ganzen großen Welt, dann würden wir ihn zu einer Ausnahme machen von der allgemeinen Regel, welche ſchwer zu rechtfertigen wäre. Wie ſollte ſeine Vernunft ſich finden können in eine

Welt, welche ohne alle Vernunft wäre? Nur auf Gegenstände würde sie stoßen, welche gar keine Analogie mit ihr hätten, ihr völlig ungleichartig, ihr durchaus unbegreiflich wären. Die Verwunderung hierüber könnte nur vermehrt werden, wenn man an die Freiheit dächte, durch welche wir die Vernunft von der Natur unterschieden haben. Wir sind davon überzeugt, daß alles in der Welt nach einem allgemeinen Gesetze geschehe, wie entfernt wir auch davon sein mögen es erkannt zu haben; unsere Vernunft selbst steht für dieses Gesetz ein, weil sie alles nach ihrem allgemeinen Gesetze beurtheilen will und nichts dulden kann, was nicht in Uebereinstimmung stünde mit ihm und mit allem, was ihr als Gegenstand ihrer Betrachtung sich aufdrängt; die Freiheit der Vernunft aber scheint sich diesem Gesetze zu entziehen, und der Mensch, welcher die Vernunft und die Freiheit sich anmaßt, scheint dadurch die Stellung einer ungehörigen Einschaltung in der Welt in Anspruch zu nehmen. Von dieser Seite sind in der That die stärksten Einwendungen gegen die Ausnahmsstellung des Menschen erhoben worden. Die Freiheit des Menschen ist der Punkt des Streites, welcher den ernstesten Angriffen ausgesetzt ist. Wenn man sie nicht gegen den Vorwurf vertheidigen kann, daß sie der Regel der Welt widerstreite, wird man sie schwerlich retten können.

Jedem, der sich auf den Standpunkt des Menschen stellt, ist dies unmöglich. Er wird alles übrige, was

außer dem vernünftigen und sittlichen Leben des Menschen steht, als der Natur angehörig ansehen müssen. Was aber der Natur angehört, ist ihrem Gesetze, d. h. dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Daß der Mensch auch diesem Gesetze unterliegt, kann er nicht leugnen; seine Vernunft muß ihm rathen, sich in die Ordnung der Welt schicken zu lernen. Seine Freiheit sieht er nur darin, daß die gesetzliche Ordnung der Natur nicht das Gesetz und die Ordnung der ganzen Welt ist, sondern diese noch ein anderes Gesetz, das Gesetz des vernünftigen und sittlichen Lebens, in sich umfaßt. Wenn man nun aber dieses Gesetz auf das menschliche Leben beschränkt, dann steht die menschliche Vernunft und ihre sittliche Ordnung isolirt in der Welt da, ohne Anschluß an eine allgemeinere sittliche Ordnung. Alles andere gehorcht dem Gesetze der Nothwendigkeit; er allein will sich ihm entziehen; aber die Natur beherrscht auch sein eigenes Leben; er muß sich in einen Streit mit ihr einlassen, wenn er sie überwältigen will; da er keine Unterstützung von der Welt zu erwarten hat, wird er ohne Zweifel in diesem Streite unterliegen. Die sittliche Ordnung der Welt würde sich nicht behaupten können, wenn sie auf den kleinsten Theil der Welt, auf die Erde und den Menschen auf ihr, beschränkt wäre, wenn sie überdies nicht an die natürliche Ordnung sich anschlösse und nicht auf gleiche Allgemeinheit mit ihr Anspruch hätte.

Das Nähere hierüber werden wir erst später erörtern. Doch im voraus können wir auf die Punkte

aufmerksam machen, durch welche die Freiheit und sittliche Ordnung der Welt mit unsern Lehren von der Substanz und der Erscheinung zusammenhängt. Von den Erscheinungen haben wir gesagt, daß sie Producte sind; wir werden daher auch annehmen müssen, daß sie dem Gesetze der Nothwendigkeit oder der Natur folgen; sie ergeben sich nur, wie wir früher sagten, in der Wechselwirkung der Dinge, welche gegenseitig einen Schein aufeinander werfen, und von den Ergebnissen der Wechselwirkung kann keine Frage sein, daß sie nothwendig sind. Von den Substanzen dagegen haben wir gesagt, daß sie selbständige Dinge sind, denen Wirkungen zur Hervorbringung der Erscheinungen mit vollem Rechte zugeschrieben werden können. Nur von solchen selbständigen Dingen können freie Thaten erwartet werden, und als frei müssen wir alle Thaten betrachten, welche ihnen zugerechnet werden dürfen. Sie werden alsdann auch einer sittlichen Schätzung unterworfen sein und nach sittlichen Gesetzen beurtheilt werden müssen. Hiernach schließt sich die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der sittlichen Ordnung der Welt an ein allgemeines logisches Gesetz an, und über die Verträglichkeit beider Gesetze und Ordnungen können nicht die Schwierigkeiten erhoben werden, welche sich ungesucht einstellen, wenn man Vernunft und Freiheit auf den Menschen beschränkt und nur vom menschlichen Standpunkte die Gültigkeit der moralischen Weltordnung geltend machen will. Mit der besondern Art des Menschen

hat weder das logische noch das moralische Gesetz zu thun, außer in seinen Besonderheiten.

23. Zweifel, ob alle Menschen unsterblich sind.

Eine wissenschaftliche Ansicht verfehlt selten auch in den weitesten Folgerungen sich geltend zu machen, und für ihre Würdigung ist es nicht allein erwünscht, sondern auch geboten, sie an ihren äußersten Folgerungen zu versuchen. Auch die Meinung, welche in der Wissenschaft sich geltend gemacht hat, daß Freiheit und unsterbliches Leben nur da zu suchen sei, wo Vernunft in der Erfahrung anschaulich nachgewiesen werden könne, muß dieser Probe unterworfen werden.

Von den Menschen kennen wir die wenigsten aus Erfahrung und bei noch viel wenigern, welche wir so kennen, können wir Vernunft in anschaulicher Weise nachweisen. Leben nicht viele Menschen wie das Vieh? Wenigstens was von ihnen uns in der Erfahrung vorliegt, weist nur darauf hin, daß sie ihren natürlichen Trieben und sinnlichen Begehrungen folgen. Sie erscheinen uns wie die willenlosen Ergebnisse ihrer Erziehung, ihrer Schicksale, wie die Abspiegelung der Einflüsse, welche ihre Umgebungen auf sie ausüben; von einer Selbständigkeit ihrer Person, von einer Freiheit ihres geistigen Urtheils, ihres Charakters finden wir

keine Spur. Man könnte sogar fragen, ob es nicht mit allen Menschen, ob es nicht selbst mit unserm eigenen Ich so wäre, ob wir nicht alle nur Erscheinungen wären der Umgebungen, in welchen wir von unserer Geburt an aufgewachsen sind. Prüfen wir uns selbst, so meine ich, daß wol niemand sein wird, welchen nicht zu zeiten der Gedanke beängstigt hätte, ob er auch das ewige Leben in sich trage und die geistige Freiheit, oder nur der Spielball eines Geschicks sei, welches ihn bald hob, bald erniedrigte. Das ist der Zweifel an der Freiheit in seiner weitesten Ausdehnung. Dahin würde uns die Meinung führen, welche Vernunft und Freiheit in der Erfahrung nachgewiesen wissen will, um Zutrauen zu ihr fassen zu können, wenn sie auf die äußerste Probe ihrer Folgerungen gebracht würde.

Doch so weit gehen die Theorien derer nicht, welche die moralische Zurechnung nicht gänzlich aufgegeben haben. Wenn sie aber in der Erfahrung den Beweis der Freiheit suchen, um auf ihr bauend die Substantialität und die Unsterblichkeit eines lebendigen Wesens gründen zu können, so werden sie doch zu Bedenken geführt über die Unsterblichkeit der schwachen, unselbständigen Menschen, die so gar kein Zeichen davon geben, daß sie zu einer sittlichen Führung ihres Lebens sich erhoben haben, die nur ihren sinnlichen und selbstsüchtigen Trieben zu leben scheinen. In der Erfahrung des sittlichen Lebens unter den Menschen sind sehr viele und sehr wesentliche Unterschiede unter den Menschen zu machen, nach Altersstufen

und Graden der geistigen Entwickelung, nach Rasse- und Völkerverschiedenheiten, nach den herrschenden und leitenden Geistern, welche entweder im ganzen und großen oder wenigstens in einzelnen Zweigen der Bildung andern als Muster und Führer dienen, und nach den demüthigen Rollen, welche der Mehrheit der Menschen zufallen und in der Entwickelung der Zeiten nur als Füllstücke erscheinen, in ihren Werken nur dazu bestimmt, die Ausführung der Ideen jener höher begabten Geister zu vermitteln. Da sind denn auch sehr verschiedene Abschätzungen der Freiheit der verschiedenen Arten der Menschen gestattet und im Wählen unter ihnen schwankt das Urtheil so wie über Freiheit und Unfreiheit, so auch über Unsterblichkeit und Sterblichkeit. Einige Beispiele können genügen. Man hat nach dem Schicksal der todt geborenen oder kurz nach der Geburt gestorbenen Kinder gefragt. Für die Praxis kann diese Frage müßig erscheinen, für die Theorie ist sie es nicht. Die Alten haben die barbarischen Völker für unfrei und zur Sklaverei bestimmt gehalten, noch nicht ganz ist die Meinung erloschen, daß es Rassen der Menschen gebe, welche der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung nicht fähig wären; die Folgerung daraus würde sein, daß sie auch keine unsterbliche Seele hätten. Von vielen wird die Meinung gehegt, daß die Selbständigkeit des sittlichen Lebens erst mit einer gewissen Stufe der menschlichen Entwickelung beginne; von den Menschen, welche zu ihr nicht gekommen wären, würden wir schließen müssen,

daß sie noch keine Substanz gewonnen und keinen Anspruch auf Unsterblichkeit hätten. Und dürfen wir behaupten, daß die Selbständigkeit des sittlichen Lebens mit dieser Stufe beginnen müsse? Wenn wir die Erfahrung um Rath fragen, so scheint sie vielmehr bei vielen Menschen auch auf dieser Stufe auszubleiben; sie scheinen uns nach wie vor ein Spielball ihres Geschicks, den sinnlichen und selbstsüchtigen Trieben ihres Lebens unterworfen zu bleiben.

Unter den Schwankungen dieser Ansichten hat sich nun an die zuletzt angeführte eine bestimmtere Theorie angeschlossen. Nicht ohne guten Grund; denn wenn es um sittliche Freiheit sich handelt, handelt sich alles doch nur um einen wesentlichen Unterschied unter den Menschen, den Unterschied zwischen Guten und Bösen, Sittlichen und Unsittlichen und dieser, wenn er einmal zur Entscheidung kommen soll, wird sich entscheiden müssen in der Epoche des Lebens, in welcher der Mensch seine Selbständigkeit gewinnt. Ueber sie sind zwar sehr verschiedene Meinungen und Bezeichnungsweisen zu Tage getreten, aber alle, welche den Unterschied zwischen Guten und Bösen in Rücksicht auf Freiheit und Unsterblichkeit geltend zu machen für nöthig hielten, haben doch kaum vermeiden können, auch einen solchen epochemachenden Abschnitt des menschlichen Lebens anzunehmen. Die Theologen haben ihn mit den Namen der Wiedergeburt bezeichnet, Philosophen vom Entschluß zur Weisheit, von dem Augenblick geredet, in welchem der sittliche Charakter sich entscheidet oder der

Menſch von der Anſchauung ſeiner ſittlichen Beſtimmung ergriffen ein neues Leben beginnt. Darüber iſt man einig, daß erſt in dieſem Augenblick der Menſch wahre Freiheit und Selbſtändigkeit gewinnt. Bis dahin war er Sklave der Sünde, ſeiner Leidenſchaften, der Sinnlichkeit, der Selbſtſucht oder mit welchen andern Namen man das Princip des böſen oder unſittlichen Lebens bezeichnen mag.

Die Philoſophen jedoch haben in dieſer Lehre den Vorzug vor den Theologen, daß ſie ihre Meinung deutlicher ausgedrückt haben. Sie haben in dem ſinnlichen Menſchen, welcher zu dem Bewußtſein ſeiner ſittlichen Beſtimmung und zum ſittlichen Willen ſich nicht erhoben hätte, nichts weiter geſehen als das Thier, von welchem ſie im voraus überzeugt waren, daß es ohne Vernunft und Freiheit, eine reine Naturerſcheinung wäre, und ſind daher auch zu dem Ergebniß gelangt, daß Menſchen dieſer Art nur ſterbliche und vergängliche Erſcheinungen wären. Nur der Weiſe, haben alte Philoſophen gelehrt, hätte die Stärke der Seele, welche die Kataſtrophe des irdiſchen Todes zu beſtehen wüßte, und dieſelbe Meinung iſt von neuern Philoſophen aus ähnlichen Beweggründen unter nur wenig veränderten Formen wiederholt worden. Nur der intellectuellen Ariſtokratie der Menſchen wird die Unſterblichkeit vorbehalten. Die Thoren ſind nicht beſſer als die unvernünftigen Thiere zu achten.

Bei den Theologen, welche ähnlicher Meinung waren,

sind dieselben Gedanken doch mehr verschleiert worden, weil sie mit einer sehr verwickelten Theorie zusammenhängen. Von den Menschen, welche nicht zur Wiedergeburt gelangt wären, haben sie doch nicht sagen wollen, daß sie nach dem Tode aufhören würden zu sein, sie drohten ihnen vielmehr mit Strafen für ihre bösen Thaten, damit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehe. Wenn man aber das, was von dem Leben der Gottlosen nach dem Tode und von ihren Strafen gesagt wird, seiner bildlichen Einkleidung entledigt, sieht man, daß unter ihnen nur eine beständige Sterblichkeit und der ewige Tod verborgen liegt. Ein ewiges Leben kann denen nicht versprochen oder zugedacht werden, welche nie zum wahren Leben gelangt sind. Man denkt sich die Strafen der Bösen als etwas, was den Guten zum warnenden Beispiel dienen solle, als ein Zeichen, an welchem sie Gutes und Böses in ihren Folgen unterscheiden können; wenn die Bösen nur solche Zeichen abgeben sollen, dann sind sie in Wahrheit nur Erscheinungen für die Guten und in sich nichts. In allem, was man ihr irdisches Leben nennt, haben sie nie das wahre Leben kennen gelernt, sondern sind nur todte Abspiegelungen ihrer Umgebungen und der über sie herrschenden Naturmächte gewesen, leere Erscheinungen; was man ihre Unsterblichkeit, ihr Leben in ewiger Qual nennt, wird nur eine Fortsetzung dieser leeren Erscheinungsweise sein. Man denkt sich da eine schrankenlose Fortdauer in lauter Nichtswürdigkeiten, und diese

schmückt man mit dem Namen des ewigen Lebens aus, obwol sie von der ewigen Wahrheit nichts in sich trägt. Die ewige Pein, mit welcher man den Verdammten droht, würde nur nie endender Tod sein und von der wahren Ewigkeit nichts an sich tragen; sie würde in dem Bewußtsein bestehen, daß sie nur Erscheinungen wären, nichtig in allem ihren Thun, nur dem Leiden verfallen, und dieses Bewußtsein ihrer völligen Nichtigkeit würde allerdings die größte Qual sein, wenn man nur einsehen könnte, wie eine leere Erscheinung ohne Subject zu einem solchen Bewußtsein gelangen sollte.

Wir haben diese äußersten Folgerungen erwähnt um zu zeigen, daß sie weit verbreitet sind in den Annahmen über die Unsterblichkeit und daß man leicht zu ihnen verführt werden kann, wenn man in den Untersuchungen über sie nur an die moralischen Unterschiede sich hält, wie sie anschaulich in der Erfahrung uns vorliegen, ohne dabei sich leiten zu lassen von den allgemeinen Gesetzen des Denkens. Die Moral nimmt den Unterschied zwischen Gutem und Bösem zu ihrem Gesichtspunkt; sie sieht beide in einem unbedingten Gegensatze, davon läßt sich nichts abdingen und wir sind weit entfernt davon, diesen Gegensatz abschwächen zu wollen. Er ist aber ein abstracter Gegensatz und nur zum Maßstabe soll er dienen für die Beurtheilung des wirklich Vorhandenen. Wenn man ihn in der Erfahrung anwendet auf die Klassifikation der Dinge, wie sie wirklich vorliegen, muß man nothwendig in Irrthümer ver-

fallen. Die Erfahrung findet an den Subjecten des sittlichen Lebens auf der einen Seite das Gute, auf der andern Seite das Böse; wenn sie nun diese Subjecte in zwei Klassen bringt der Guten und der Bösen, dann geräth sie in den Widerspruch, die Subjecte, welche sie eintheilen will, nicht mehr als Subjecte zu betrachten, sondern als Prädicate, welche ihre Subjecte voraussetzen. Von dieser Art sind die Eintheilungen der Menschen in Weise und Thoren, in Gute und Böse. Jeder wird sich sagen, daß er nicht mehr Mensch wäre, wenn er weise wäre; wenn er aber böse wäre, so wäre er ein entarteter Mensch und würde nicht mehr Mensch mit Recht genannt. Die Klassifikation der Dinge hängt von der Natur ab; wenn wir an ihre Stelle die moralische Klassifikation setzen, zerreißen wir die natürlichen Arten und Gattungen. Das spricht sich im äußersten Grade aus, wenn wir den thörichten oder gottlosen Menschen zu einem Producte seiner natürlichen Triebe, d. h. zu einer Erscheinung machen, während wir doch nach der andern Seite zu uns nicht entblöden ihn als selbständiges Wesen und Subject seiner Thaten für sie zur Rechenschaft zu ziehen. Von dem Menschen nimmt man zuerst an, daß sein Begriff eine Art lebendiger Substanzen bezeichne, dann aber behauptet man, daß die thörichten Menschen nur Erscheinungen sind; man setzt eine Art von Substanzen, von welchen einige nur zu den Erscheinungen gehören. Es soll sich da das Wunder ereignen, daß eine Substanz durch ihre eigene

That sich vernichtet, ihrer Freiheit sich beraubt und zur Erscheinung wird.

24. Freiheit ist überall, wo Seele ist.

Von dem engern Gesichtskreise, in welchen uns die Berücksichtigung der menschlichen Erfahrung und ihres Urtheils über das sittliche Leben geführt hat, werfen wir unsern Blick in die freiern Gebiete, in welchen nur von allgemeinen Begriffen und Grundsätzen die Entscheidung abhängt. Wenn jene particularistischen Auffassungsweisen in uns Zweifel erwecken können, so finden wir in diesen Gebieten den sichern Schutz dagegen von den allgemeinen Gesetzen des Denkens dargeboten. Für die Untersuchung über vergängliches und unvergängliches Leben in der Welt bedürfen wir keiner andern Mittel als der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Substanz und der Gedanken, welche an sie sich anschließen, des Lebens und der Seele und ihrer freien Entwickelung in der Wechselwirkung der weltlichen Dinge; diese freie Entwickelung brauchen wir nicht durch die Erfahrungen unsers sittlichen Lebens zu stützen; hinreichende Gewähr für sie finden wir in der Freiheit unsers Denkens.

Die Wissenschaft, welche nur auf allgemeinen Grundsätzen fußen kann, hat auch die Freiheit im weitesten Sinne zu behaupten, da von ihr die Möglichkeit abhängt, einem Subject etwas in voller Wahrheit zuzu-

rechnen. Sie muß Freiheit überall ſuchen, wo ſich wahre Subſtanzen zeigen, welche nur als ſelbſtändige Gründe in Hervorbringung der Erſcheinungen gedacht werden können und als ſolche ſich zu erkennen geben in ihrer Hülfe bei Veränderung beſtehender Zuſtände. Es iſt möglich, daß wir von den Abſichten oder ſittlichen Beweggründen, welche in der Uebung einer ſolchen Freiheit herrſchen, nichts verſtehen und daher ſie auch keinem moraliſchen Urtheil unterwerfen können; wenn nur die Zeichen vorhanden ſind, welche auf ein ſelbſtändiges Eingreifen einer beſondern Subſtanz in die Hervorbringuug der Erſcheinungen hindeuten, haben wir auch die freie Thätigkeit einer ſolchen anzunehmen.

Zeichen dieſer Art werden aber überall vorausgeſetzt, wo man eine Seele und eine beſeelte Subſtanz vorausſetzt. Es ſind allgemein bekannte Thatſachen, auf welche wir uns zum Beweis zu berufen haben, die willkürliche Bewegung und die Empfindung der Thiere. Man hat zwar manche Verſuche gemacht ſie als mechaniſche Bewegungen und die Thiere mit dem Carteſius für Maſchinen zu erklären; ſie ſind aber alle geſcheitert, weil ſie auf der urſprünglichen Annahme beruhen, welche wir früher beſtritten haben (12). Die Selbſtändigkeit beſonderer lebendiger Dinge anzunehmen können wir für die Erklärung der Erſcheinungen nicht umgehen; aus dieſer Selbſtändigkeit folgt aber die Freiheit der Thätigkeiten, welche wir ihnen beizulegen haben.

Um dies zu voller Deutlichkeit zu bringen, berufen

wir uns weniger auf die willkürliche Bewegung der Thiere als auf ihre Empfindung, weil jene nur dem äußern, diese dagegen dem innern Leben angehört und in diesem die Freiheit sich zuerst zeigen muß, um von innen aus auf das Aeußere übergehen zu können.

Jeder Seele der Menschen wie der Thiere kommt Empfindung zu. Durch Eindrücke von außen mag sie erregt werden, aber im Innern der Seele vollzieht sie sich; die Seele empfindet in ihr ihre Verhältnisse, ihre gegenwärtigen Zustände, Stimmungen, Bewegungen oder wie man sonst die Erscheinungen nennen möge, welche in ihr soeben vorgehen und empfunden werden oder zum Bewußtsein kommen, nicht in ihren Theilen, aber im Ganzen. In den verschiedensten Arten kommen diese Empfindungen vor, aber das eine ist ihnen wesentlich oder bei jeder Empfindung vorhanden, daß sie als eine Veränderung des empfindenden Wesens empfunden wird. Diesem Wesen gehört sie an, kein anderes Wesen empfindet sie. Damit haben wir das Subject oder die Substanz bezeichnet, welcher sie zugeschrieben werden muß. Das empfindende Wesen empfindet seine Veränderung; es ist zugleich das Empfindende und das Empfundene. Hiermit haben wir die Empfindung als eine reflexive Thätigkeit bezeichnet; in ihr ist dasselbe Wesen, welches Subject ist, auch zugleich Object. Es versteht sich von selbst, nicht in derselben Bedeutung; Subject ist es als Substanz, Object in der Erscheinung. In der Empfindung ist der Empfindende Subject seiner

Thätigkeit, welche er als Grund trägt, welche er aber auch als seine Veränderung und Erscheinung empfindet. Wir sind hiermit auf das charakteristische Merkmal gekommen, durch welches man seit langer Zeit die Seele von dem Körper unterschieden hat, die Reflexion oder die reflexive Thätigkeit.

Es würde unnöthig gewesen sein, so weitläufig über diesen Punkt sich auszulassen, wenn nicht von der Seite der Körperlehre gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit der reflexiven Thätigkeit sehr hartnäckige Einsprache erhoben worden wäre. Wer nichts anderes als Körperliches anzunehmen entschlossen war, für den mußte es schon schwer halten Thätigkeiten der Dinge anzunehmen, ganz unmöglich aber reflexive Thätigkeiten. Kein Körper wirkt auf sich selbst zurück, das ist ein unbestreitbarer Grundsatz der Körperlehre. Daher haben auch die Materialisten da, wo ihnen bei organischen Dingen Reflexion zu begegnen schien, zu einer Erklärungsweise ihre Zuflucht genommen, welche sie nur scheinbar zuließ; sie haben gemeint, es wirke in solchen Fällen nur ein Organ auf das andere und dieses wieder auf jenes zurück. Dies ist keine wahre Reflexion, sondern nur eine zusammengesetzte Reihe von transitiven Thätigkeiten. Auf solche scheinbare Reflexionen haben sie auch die wahren Reflexionen der beseelten Wesen zurückzubringen gesucht. Aber wenn der todte Körper nicht reflectiren und wol überhaupt nicht wirken kann, so folgt daraus nicht, daß die lebendigen Dinge es nicht

können. Daß es auch dieſen nicht möglich ſei, hat man daraus beweiſen wollen, daß die Reflexion einen Widerſpruch in ſich enthielte, weil ſie Subject und Object ihrer Thätigkeit als ein und daſſelbe ſetzte. Hierin würden wir den Widerſpruch nicht leugnen können, denn zwei verſchiedene Gegenſtände können im richtigen Denken nicht als ſchlechthin identiſch geſetzt werden, wenn nicht das lebendige Ding im Subject der reflexiven Thätigkeit ein anderes wäre als in ihrem Objecte, wie ſchon bemerkt wurde. Im Subject der Empfindung wird es gedacht als die Subſtanz, welche die Empfindung hervorbringen hilft, noch unbeſtimmt ohne die Empfindung, im Prädicat als in die Erſcheinung eingetreten und beſtimmt durch die Empfindung. Die logiſchen Geſetze ſind weit entfernt davon, eine ſolche reflexive Thätigkeit zu verwerfen; ſie gehen vielmehr von ihr aus; denn indem ſie thätige Subſtanzen ſetzen, ohne welche die Erſcheinung nicht würde erklärt werden können, müſſen ſie vorausſetzen, daß dieſe Subſtanzen zuerſt ſich ſelbſt verändern in reflexiver Thätigkeit, aus unthätigen Subſtanzen zu thätigen ſich machen, ehe ſie in tranſitiver Thätigkeit auf etwas anderes wirken können. Die reflexive Thätigkeit geht der tranſitiven voraus, dem Begriffe nach. Das Eintreten der Subſtanzen in die Erſcheinung kann nicht ohne ihr Zuthun und ohne eine innere Veränderung geſchehen, in welcher ſie ſich ſelbſt zu andern machen, als ſie bisher waren. Die Umkehr dieſes Verhältniſſes zeugt nur von der Gedankenloſigkeit

derer, welche sich eher über die Gegenstände als über sich selbst unterrichten wollen und Gedanken aus dem Unterricht eines andern, aber nicht aus ihrem eigenen Nachdenken über sich und ihr eigenes Denken schöpfen möchten.

Auf reflexiven Thätigkeiten beruht nun das ganze Leben der Seele in allen Graden der Entwickelung. In seiner Seele empfindet man sich und wird der Vorgänge seines Lebens gewahr, man erinnert sich seiner frühern Empfindungen und bleibt eingedenk seiner Vorstellungen, die Bilder seiner Einbildungskraft vergegenwärtigt man sich und ist in ihnen nur mit sich beschäftigt. Man hat die Thätigkeiten der Seele durch die Eintheilung in Gefühle, Gedanken und Begehrungen zu erschöpfen gesucht; in den Gefühlen fühlt man seine Lust und Unlust, im Denken denkt man seine Gedanken, in den Begehrungen begehrt man seine Befriedigung; alles dies sind reflexive Thätigkeiten, welche eine Veränderung im Innern des beseelten Wesens hervorrufen sollen. In seinem Bewußtsein vollziehen sie sich und bringen etwas Neues in das Bewußtsein, welches im Werden ist und den Wechsel der Erscheinungen in sich hegt; das Bewußtsein ergibt sich nur in einer Reflexion auf sich.

Nun aber werden wir auch die reflexive Thätigkeit nicht ohne Freiheit denken können. Denn das objective Wesen der Freiheit haben wir in der Selbstbestimmung gefunden (19). Jede Thätigkeit ist frei, in welcher das

Subject ſich ſelbſt beſtimmt. Sofern ein Ding von einem andern beſtimmt wird, trifft es dieſe Beſtimmung mit Nothwendigkeit, und was in dieſer Weiſe ſich ihm ergibt, iſt ihm nicht in Wahrheit zuzurechnen; ſofern es ſich ſelbſt beſtimmt, iſt es frei, und im wahren Urtheil darf ihm dieſe Selbſtbeſtimmung zugerechnet werden. Die reflexive Thätigkeit iſt von dieſer Art. Denn, wie wir geſagt haben, in ihr beſtimmt ſich das in dieſer Beziehung noch unbeſtimmte Subject ſelbſt zu der Thätigkeit, welche es ausübt, und in der Thätigkeit wird es erſt beſtimmt in dieſer Beziehung und hört auf hierin ein unbeſtimmtes zu ſein, indem es ſich zu einem beſtimmten macht. In jeder Art des Bewußtſeins oder Bewußtwerdens werden wir dies finden. Mein Gefühl muß ich ſelbſt fühlen, meinen Gedanken muß ich ſelbſt denken, meinen Willen ſelbſt wollen; wenn etwas anderes mein Gefühl hervorbrächte, ſo wäre es nicht mein Gefühl, ſondern das des andern. Es mag geſchehen, daß wir ein Gefühl der Unluſt ſehr ungern und widerwillig in uns aufnehmen, aber wir nehmen es doch auf, aus welchen verborgenen Beweggründen es auch geſchehen möge, und daß wir es aufnehmen in uns, iſt uns zuzurechnen, iſt unſere reflexive Thätigkeit. Ebenſo iſt es bei allen den andern Thätigkeiten, welche wir in unſerer Seele finden. Der Anfang und der niedrigſte Grad aller dieſer Seelenthätigkeiten iſt die ſinnliche Empfindung; wir müſſen ſie ſelbſt empfinden. Der ſinnliche Eindruck von außen wird zu ihr verlangt; er iſt oft

sehr dringend, von heftigem Reiz; aber unsere Aufmerksamkeit muß ihm entgegenkommen, sonst würde er nicht zu unserer Empfindung kommen. In mein Bewußtsein geht nichts ein, ohne daß ich ihm den Eingang verstattete.

So ergibt sich, daß wir allen Dingen, welchen wir Seele und Bewußtsein ihrer selbst mit Recht zuschreiben dürfen, auch reflexive Thätigkeit und mithin auch Freiheit beizulegen haben. Der Spielraum ihrer Freiheit kann freilich sehr verschieden sein. Hierauf macht uns der Wechsel des Maßes aufmerksam, in welchem wir über Willigkeit und Unwilligkeit in der Aufnahme von Elementen unsers Bewußtseins entscheiden. Auch bei denselben Arten der Dinge, ja bei denselben Subjecten findet dieser Wechsel statt; der Mensch ist ihm unterworfen und das unvernünftige Thier, der Weise und der Thor. Wo wir Freiheit und Selbständigkeit einer Substanz zugestehen, haben wir sie eben nicht in unbedingtem Maße zuzugestehen. Die Substanz bleibt in ihren Erscheinungen von ihren Umgebungen abhängig; indem sie die Erscheinungen begründen hilft, muß sie nach den Umständen, d. h. nach andern Dingen sich richten; in die Erscheinung kann sie nur eingehen, indem sie ihre Kraft mit der Kraft anderer Dinge gleichsam im Kampfe mißt, und hierbei kommt ihr dann zuweilen mehr, zuweilen weniger Freiheit zu. Dies liegt in der Natur der Erscheinung, in deren Hervorbringung die Kräfte verschiedener Substanzen sich

miſchen. Daher ſagen wir nicht, daß die lebendigen Dinge in ihrem Bewußtſein und in ihren Seelenerſcheinungen unbedingt frei ſind, ſondern nur daß ihre Reflexionen nicht ohne ihre Freiheit geſchehen können. Die Freiheit der Thaten ſchließt nicht ihre Beſchränkung durch nothwendige Einwirkungen aus und die Freiheit und Selbſtändigkeit der Subſtanzen kann bei ihrer Abhängigkeit von äußern Einflüſſen in den verſchiedenſten Graden beſtehen. Wenn wir einer Subſtanz Freiheit zuſchreiben, wollen wir damit nur ſagen, daß etwas ihr zukommt, in welchem ſie ſich ſelbſt beſtimmt, wie viel oder wenig das auch ſein möge.

Hiermit iſt unſere Abſicht erreicht. Von den beſeelten Weſen haben wir nur zeigen wollen, daß ſie nicht reine Producte der Außenwelt oder der Natur ſind, ſondern eigene und freie Thätigkeiten ihnen zukommen, durch welche ſie als unvergängliche Subſtanzen ſich zu erkennen geben. Ohne Unterſchied haben wir dies von allen lebendigen Dingen zu behaupten; ihr Bewußtſein beweiſt ihre Subſtantialität, ihre Selbſtändigkeit; zwar nicht ihr ganzes Bewußtſein und ihre ganze Seele iſt ihrer Subſtanz zuzurechnen, vielmehr vieles in ihnen iſt nur Erſcheinung, aber daß ſie in den reflexiven Thätigkeiten der Seele ſich ſelbſt beſtimmen, iſt ein ſicherer Beweis, daß unter den Hüllen ihrer Erſcheinung ein unvergänglicher Kern ihrer Subſtanz verborgen iſt.

25. Zusammenfassung der bisherigen Beweispunkte.

Unsere Beweisführung hat durch viele polemische Seitenwege sich Bahn brechen müssen, es wird daher nicht als überflüssig erscheinen, wenn wir sie übersichtlich zusammenfassen in ihren wesentlichen Bestandtheilen, um zu sehen, wie weit wir mit ihnen gekommen sind.

Die Erscheinungen, von welchen alle unsere Erkenntniß der Dinge ausgeht, können wir nur erklären unter Voraussetzung besonderer Substanzen. Wir haben unter ihnen beseelte Substanzen anzuerkennen, Substanzen, welche sich ihrer selbst, ihres Ich, bewußt sind, weil nur solchen etwas erscheinen kann. Ihre Seele ist zum Theil Erscheinung, aber es findet sich in ihr auch ein selbständiger Kern, eine freie Thätigkeit, welche nur ihrer Substanz zugeschrieben werden kann. Wenn so in einzelnen Substanzen ihrem Wesen nach etwas Seelenhaftes ist, so scheint ihnen auch das Leben nicht entrissen werden zu können, weil Seele ohne Leben nicht gedacht werden kann. Sollten nicht noch andere Bedenken eintreten, so würden wir hieraus auf die Unsterblichkeit aller lebendigen Dinge schließen können. Jede Substanz ist beständig in ihrem Wesen; zum Wesen der lebendigen

Subſtanzen gehört das Leben; folglich wohnt jeder lebendigen Subſtanz das Leben in beſtändiger Weiſe bei.

Dieſer Beweis iſt ſo einleuchtend, daß man denen nicht unrecht geben kann, welche das Problem nicht ſowol in der Unſterblichkeit, als in dem Tode der Perſon gefunden haben. Wenn wir uns einen Menſchen denken, welcher nie den Tod eines lebendigen Dinges erlebt hat, ſo werden wir begreifen, daß er in das größte Erſtaunen verſetzt werden muß, wenn ihm plötzlich die Erfahrung zeigt, daß an die Stelle der organiſchen Bewegung und der lebenden Kraft, Starrheit und Auflöſung getreten iſt. Von dieſem wunderbaren Ereigniß kann ihn nur die Erfahrung überzeugen und wir haben daher ſogleich zu Anfang ſagen müſſen, daß wir in unſern Unterſuchungen mit einer Frage zu thun haben, welche die Erfahrung uns vorlegt. Wer in ſeinen Ueberzeugungen ausgeht von dem Sein lebendiger Dinge, dem muß der Tod, wer ausgeht von dem Sein todter Dinge, dem muß das Leben als Räthſel erſcheinen. Beide Ausgangspunkte ſind willkürlich; nur der Wechſel zwiſchen Tod und Leben gibt das Ganze des Problems ab.

Wenn nun der bisher geführte Beweis das Sein lebendiger Dinge vorausgeſetzt und das Leben nicht blos als Erſcheinung, ſondern als im Weſen dieſer Dinge liegend angeſehen hat, ſo beruht dies zwar nicht auf Willkür, aber ohne eine weitere Rechtfertigung dieſes Ausgangspunktes wird es doch nicht bleiben dürfen. Sicher iſt es, daß wir die Empfindung nicht leugnen

können und in ihr wie in andern Seelenthätigkeiten Freiheit, d. h. eigene aus dem Wesen des Subjects fließende Thätigkeit zu erkennen haben; aber sollte daraus geschlossen werden können, daß im Wesen der lebendigen Dinge das Leben liege? Etwas Seelenhaftes, wie wir uns ausdrückten, wohnt ihnen wesentlich bei und Seele kann nicht ohne Leben gedacht werden; aber Seelenhaftes ist noch nicht Seele, sondern nur Seelenartiges, um einen andern Ausdruck zu gebrauchen, etwas der Seele Verwandtes. Doch wir thun wol besser uns dieser zweideutigen Worte zu entschlagen und an ihre Stelle eine bekannte, wenn auch angefochtene Unterscheidung der Metaphysik zu setzen, die Unterscheidung zwischen Vermögen und Wirklichkeit. Dem lebendigen Dinge wohnt das Vermögen zu leben wesentlich bei, aber die Wirklichkeit seines Lebens können wir aus seinem Begriffe nicht ziehen.

Von einer andern Seite her werden diesem Zweifel neue Bedenken zuwachsen. Sollte nicht das Leben doch nur eine Erscheinung sein? In einem beständigen Wechsel findet es sich; daß andere Dinge in ihm an uns scheinen, können wir nicht leugnen; die Empfindung, auf welche wir uns berufen haben, bezeugt es uns am deutlichsten. Es mag in ihr unsere Thätigkeit sein, aber ohne die Beihülfe der Umstände kommt sie nicht zu Stande. Wir rühmen uns in ihr unserer Selbständigkeit; aber wie ist es denn mit dieser Selbständigkeit beschaffen? Wenn sie im Leben sich zeigen soll,

muß ſie beſtändig äußerer Hülfe und der Gunſt der Umſtände ſich erfreuen. Es mag etwas Selbſtändiges in unſerm Leben ſein, aber nicht ſein Ganzes iſt ſelbſtändig.

Dieſe Zweifel genügen um uns zu zeigen, daß wir mit unſerm Beweiſe nicht fertig ſind; ſie werden abnehmen laſſen, was ſie leiſten und woran es ihnen noch fehlt.

Die Schwere des bisher geführten Beweiſes fällt auf den Begriff der Freiheit im Leben und der Selbſtändigkeit der Subſtanz. Wer ſich nicht davon überzeugen kann, daß ihm eine ihm eigene, freie Thätigkeit zukommt, welche kein anderer für ihn vollziehen kann, der wird darüber in Zweifel ſein müſſen, ob er irgendetwas Selbſtändiges, nicht blos das Werk eines andern ſei. Jedes Werk iſt aber nur die Erſcheinung deſſen, welcher es macht. Nur der Gedanke des Werkmeiſters kommt in ihm zu Tage, ſoweit es Werk iſt. Subſtantialität würde man ihm nicht im wahren Sinne des Wortes beilegen können. Wie nun alle Erſcheinungen ſchwinden, ſo iſt auch für alles, was nur als Erſcheinung Bedeutung hat, keine Beſtändigkeit zu erwarten.

Der Beweis für die Freiheit liegt aber in der reflexiven Thätigkeit und in ihrem Ergebniß, dem Bewußtſein. Wenn mir jemand ſagen könnte, wie ein Gedanke oder auch nur eine Empfindung in mir zu Stande käme, ohne daß ich ihn dächte, ich ſie empfände, ohne mein Zuthun, ſo würde er dadurch über meine Freiheit, über meine Selbſtändigkeit, ja über mein Sein mich in Zweifel ſetzen. Denn nimmt man mir das

Bewußtsein, so ist alles wirkliche Sein mir genommen; man würde aber das Bewußtsein mir nehmen, wenn man mir zeigte, daß es nicht mein wäre, sondern in der Macht eines andern stände. Es ist jedoch vergeblich irgendetwas anderes aufzusuchen, was das Bewußtsein in uns hervorbringen könnte. Man hat gesagt, es sei ein Werk der Natur. Setzt man jedoch die Natur als ein Anderes außer uns, so kann sie die Gedanken in uns nicht denken; setzt man sie als eine wirksame Kraft in uns, so gehört sie uns an und ist unserer Substanz zuzurechnen, unsere eigene Natur. Selbst die Allmacht Gottes kann uns unser Bewußtsein nicht entreißen. Gott selbst kann keinen Gedanken für uns, in unserer Stellvertretung vollziehen; damit er unser Gedanke sei, müssen wir ihn selbst denken. Er mag leben, weben und sein in uns; aber er lebt alsdann, webt und ist nicht außer uns, sondern seine Thaten in uns sind unsere Thaten. Es ist ein identischer Satz, welcher durch keinen Zweifel angefochten werden kann, daß mein Bewußtsein mein Bewußtsein ist; es ist aber nur dadurch mein Bewußtsein, daß ich es vollziehe.

So weit steht also unser Beweis fest. Die Freiheit in unserm innern Leben, die Selbständigkeit unserer Substanz läßt sich nicht anfechten. Wir werden daraus auch schließen können, daß diese Substanz nicht aufhören kann zu sein. Aber dadurch ist noch nichts gewonnen für ihr ewiges Leben. Nur daß sie bisher in freien Thaten sich kundgegeben hat, ist

bewieſen und damit dargethan, daß ſie in ſolchen Thaten leben kann. Daß ſie bisher ſo gelebt hat, beweiſt ihr Vermögen ſo zu leben; das wird ihr auch immer bleiben; aber wenn wir den lebendigen Dingen nach dieſen Beweiſen Freiheit und Vernunft nicht abſprechen dürfen, ſo iſt das nur vom Vermögen zur Freiheit und zur Vernunft zu verſtehen, nicht von der Wirklichkeit. Von der Seele haben wir bezweifelt, ob ſie Subſtanz ſei (17); dieſer Zweifel iſt noch nicht widerlegt; wir müſſen denſelben Zweifel auch von den freien und vernünftigen Seelen hegen, wenn von wirklichem Leben in Freiheit und Vernunft die Rede iſt. Unſere bisherigen Beweiſe haben nur die Nothwendigkeit dargethan, für die Erklärung der Erſcheinungen lebendige Subſtanzen vorauszuſetzen; wir haben dabei das Weſen und den Begriff ſolcher Subſtanzen erörtern müſſen; aus Weſen und Begriff eines Dinges läßt ſich aber nicht auf ſein wirkliches Leben ſchließen. Wir müſſen wiederholen, was wir ſchon früher geſagt haben (14), daß für den beabſichtigten Beweis das Fortbeſtehen der Subſtanzen, auch der lebendigen und vernünftigen Subſtanzen, nicht genügen würde, weil für ihn mehr gefordert wird als das Sein derſelben, nämlich auch die Uebung ihrer Freiheit und Vernunft.

Hieraus wird ſich leicht abnehmen laſſen, was zum Beweiſe noch fehlt. Im Begriffe des Lebens begegnen ſich in der That die äußerſten Enden des Seins und des Denkens; es iſt daher vielen als das Unglaublichſte

erſchienen und einestheils hat man es als einen Mechanismus, anderntheils als ein Wunder beſeitigen wollen; wir werden uns daher hier noch auf die härteſten Streitpunkte gefaßt machen müſſen. Es begegnen ſich in ihm Schmach und Ehre, Elend und Glückſeligkeit, Sklaverei und Freiheit, Trug und Wahrheit, Erſcheinung und Weſen. Wenn wir nun für daſſelbe Unſterblichkeit fordern, ſo wollen wir nicht ſeinen ſchlechtern, ſondern ſeinen beſſern Theil und es wird gezeigt werden müſſen, daß wir ihn gewinnen können. Die bisherigen Beweiſe haben ſich aber gegen dieſe beiden Seiten des Lebens gleichgültig verhalten. Sie haben nur inſoweit unſerm Ziele näher gebracht, als ſie gezeigt haben, daß wir beſondere Subſtanzen oder Perſonen anzunehmen haben, welche eines freien Lebens fähig ſind. Wenn wir ihnen aber Selbſtändigkeit in ihrem Leben zuſchreiben, ſo haben wir dabei doch nicht überſehen können, daß ſie unter Bedingungen ſteht. Indem ſie in die Erſcheinung eintreten, miſcht ſich ihre Freiheit mit den Wirkungen der Außenwelt und dieſe geben die Bedingungen ihres eigenen Lebens ab. Das beſondere lebendige Ding haben wir als ein Glied des Allgemeinen, der Welt, zu betrachten und wenn wir hierauf nicht Rückſicht nehmen wollten, würden wir es weder in ſeinem Leben noch in ſeinem Weſen begreifen können. Daher werden wir ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen zu beachten haben und erſt wenn wir ihm verſprechen können, daß es in Zukunft auch paſſende Verhältniſſe

für die Freiheit seines Lebens finden werde, können wir seiner Unsterblichkeit froh werden. Wir sehen hieraus, daß wir in unsern Beweisen nicht bei der Betrachtung der besondern lebendigen Substanz stehen bleiben dürfen, sondern die Wechselwirkung in Anschlag bringen müssen, in welcher ihr Leben sich entwickeln muß.

26. Die Selbständigkeit der Dinge in ihrem Selbstbewußtsein.

Die besondern lebendigen Dinge betrachten wir als Substanzen oder selbständige Dinge. Ihre Selbständigkeit jedoch kann ihnen nicht unbedingt zugestanden werden; sie sieht sich angefochten durch die Macht, welche die Verhältnisse anderer Dinge zu ihnen über sie ausüben, oder durch die Macht des Allgemeinen, zu welchem sie gehören. Wenn wir die Größe dieser Macht bedenken, kann es uns scheinen, als müßte gegen sie die selbständige Macht des besondern Dinges in Nichts verschwinden. Dies würde unausbleiblich eintreten müssen, wenn es nicht selbst eins der Glieder wäre, aus welchen sich die Verhältnisse und das Allgemeine zusammensetzen, und wenn es unter ihnen sich nicht absonderte von den übrigen durch seine eigene Macht, durch seine ihm besonders zukommenden freien Thaten. Man geräth aber in Gefahr diese zu übersehen, wenn man auf die große Masse der Verhältnisse und des Allgemeinen seinen Blick

wirft; daher haben wir uns auf das Bewußtſein der lebendigen Dinge berufen als auf das ſicherſte Zeichen ihrer Freiheit, um ihnen ihre Subſtantialität und Selbſtändigkeit zu wahren.

Auf das Mehr oder Weniger im Bewußtſein kommt es hierbei nicht an. Wir betrachten das Bewußtſein in ſeiner Geſammtheit als ein gemeinſames Ergebniß des Zuſammenwirkens zwiſchen der lebendigen Subſtanz und ihrer Außenwelt. Beide haben an ſeiner Hervorbringung Antheil und die allgemeine Form des Bewußtſeins fordert, daß die Mitwirkung der lebendigen Subſtanz, ihre freie Thätigkeit, in ihm nicht fehlen darf. Hierbei wird nun ein Schwanken des Uebergewichts ſtattfinden können. Bald wird die Einwirkung der Außenwelt, bald die Macht der lebendigen Subſtanz in der Behauptung ihrer Selbſtändigkeit ſich ſtärker zeigen. In jenem Fall kann es geſchehen, daß die Selbſtändigkeit der Vernunft uns ſo gering erſcheint, daß wir ſie nicht oder kaum entdecken können. Dies findet bei unſerer Betrachtung der ſogenannten unvernünftigen Thiere gewöhnlich ſtatt, wir können es auch in vielen Fällen unſers eigenen Lebens bemerken, z. B. im Schlaf, in der Ohnmacht. Aber in ſolchen Fällen müſſen wir uns daran erinnern, daß die lebendige Subſtanz doch noch nicht aufgegeben iſt, daß wir meinen, ſie beſtehe noch für ſich und wir könnten nur ihre Selbſtändigkeit nicht recht in ihren Zeichen wahrnehmen. Dies ſetzt voraus, daß wir annehmen, ſie bewahre noch immer

ihr, wenn auch dumpfes und ſchlummerndes Bewußtſein, in welchem ein Geringſtes ihrer ſelbſtändigen Thätigkeit vorhanden iſt. In dem andern Falle ſind wir eines deutlichen Ergebniſſes des Nachdenkens, eines freien Entſchluſſes des Willens uns bewußt. Solche Fälle zeugen im Leben des Menſchen mit ſchlagender Gewißheit für ſeine Freiheit. Es iſt keine Frage, daß ſie mit viel größerer Entſchiedenheit auf den Gedanken der Selbſtändigkeit und Subſtanz dringen als die andern Fälle, welche uns nur ein dumpfes Bewußtſein zeigen und in ihm die Selbſtändigkeit des lebendigen Weſens ahnen laſſen. Daher, was die Anwendung unſerer allgemeinen Grundſätze auf die Erfahrung betrifft, haben die moraliſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit ihre durchdringende Kraft. Aber um ſie ihnen für die allgemeine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung zu ſichern, um ſie nicht blos auf eine ſubjective Ueberzeugung zu ſtellen, dürfen wir ſie nicht loslöſen von den allgemeinen Grundſätzen, für welche ſie nur ſchlagende Beiſpiele beibringen. Wir würden ſonſt in die Gefahr gerathen, von welcher wir früher geſprochen haben, nur die Menſchen für lebendige Subſtanzen, ja einzelne Exemplare der Menſchen für bevorzugte Weſen zu halten, welche den allgemeinen Geſetzen der Welt ſich entziehen dürften. Die Lehre von der Freiheit und von der Selbſtändigkeit der beſondern Dinge in ihrem Bewußtſein darf nicht aus beſondern, minder oder mehr einleuchtenden Fällen abgenommen werden; ſie iſt kein Satz der Erfahrung, ſondern

ein Bestandtheil des Gesetzes für die Erklärung der Erscheinungen. Dieses Gesetz hat die Philosophie zu vertheidigen und wir müssen darauf zurückkommen, daß sie als eine allgemeine Wissenschaft weder mit einer besondern Person noch mit einer besondern Art der Dinge zu thun hat. Kaum oft genug kann es wiederholt werden, daß es ihr zum größten Schaden gereicht hat, wenn man von ihren allgemeinen Grundsätzen durch die besondere Rücksicht auf den Menschen sich abwenden ließ.

Selbstbewußtsein und Selbständigkeit oder Substantialität der Dinge gehören zusammen; jenes drückt nur das im Innern aus, was diese im Verhältniß zu andern Dingen behauptet. Von allen Dingen werden wir sagen müssen, daß sie nur dadurch besondere Dinge sind, daß sie Selbstbewußtsein haben. Wenn man reine Naturproducte als besondere Substanzen zu betrachten pflegt, so zeigt der Ausdruck, daß man den Begriff der besondern Substanz nicht im eigentlichen und strengen Sinn der Wissenschaft nimmt, um auch dies noch einmal zu wiederholen. Denn ein Product ist keine Substanz, sondern nur ein Werk, ein Zeichen, eine Erscheinung des Producirenden. Daß bei Naturproducten die allgemeine Natur als das Producirende gedacht wird, ändert in der Sache nichts; es gibt nur zu erkennen, daß man nicht eine besondere Substanz, losgelöst von der producirenden Allgemeinheit, als den Meister des Werkes sich denken soll. Dagegen eine jede besondere Substanz ist nur dadurch für sich besonders, daß sie

vom Allgemeinen ſich abſondert, indem ſie etwas für ſich zu ſchaffen und zu ſein in Anſpruch nimmt. Für ſich aber ſchafft ſie ihr Selbſtbewußtſein dadurch, daß ſie daſſelbe für ſich und für kein anderes ſetzt. Dadurch iſt ſie für ſich. Ohne ihr Zuthun würde ſie nicht für ſich ſein weder in Thun noch in Leiden und kein eigenes Weſen haben, weil ſie nur in ihrem Selbſtbewußtſein ſich abſondert, als ein eigenes Weſen ſich ſetzt und durch daſſelbe von ſich weiß und berechtigt iſt ſich ein Selbſt, ein Ich zuzuſchreiben. Selbſtändigkeit kann man nur durch ſeinen eigenen Willen und durch ſeine eigene That gewinnen; ein Ich iſt nur dadurch, daß etwas auf ſich ſelbſt reflectirt, und die Subſtanz beſteht erſt dadurch in Wirklichkeit als eine beſondere, daß ſie ſelbſt als eine ſolche ſich ſetzt. Das Vermögen zu reflectiren und ſich ſeiner bewußt zu werden kann einer Subſtanz gegeben werden, wie das auch geſchehen möge, und ſo kann die Subſtanz dem Vermögen nach vor ihrem Leben vorhanden ſein, aber die Wirklichkeit ihres für ſich Beſtehens muß ſie durch ihre eigene That ſich ſchaffen.

Durch dieſe Betrachtungen über den Zuſammenhang der Selbſtändigkeit der beſondern Subſtanzen mit ihrem Selbſtbewußtſein werden wir auf Gebiete geführt, in deren Tiefen wir in der Mitte unſers Lebens nicht zu blicken pflegen. In ihr knüpft ſich ein Gedanke an den andern an, ein Bewußtſein ſcheint das andere zu rufen, und alles einen ſehr natürlichen Verlauf in gleichartigen

Entwickelungen zu haben, an den Anfang aller dieſer Bewegungen des Lebens werden wir kaum erinnert; er liegt in der Verborgenheit längſt vergeſſener Zuſtände und Thätigkeiten. Wenn aber die Gewohnheit des Lebens unſere Gedanken in das Treiben des wachen Bewußtſeins fortzieht, unſer Nachdenken muß uns doch an das Erwachen des Bewußtſeins erinnern und kann nicht unbemerkt laſſen, daß der Anfang dem Fortgange der Entwickelungen nicht gleichartig ſein kann. Einmal, wann es auch geweſen ſein möge, ſind wir zum ſelbſtändigen Leben erwacht; die Geburt erinnert uns daran; noch viel früher mögen die Anfänge unſers Lebens liegen; wir ſehen auch noch viele, und zu ihnen gehören wir ſelbſt, um ihre Selbſtändigkeit kämpfen; ſo ganz ungleichartig ſind auch die gegenwärtigen Entwickelungen unſers Bewußtſeins ſeinem Anfange nicht; wir können an ihnen etwas abnehmen über die erſten Vorgänge, und eben dies haben unſere Betrachtungen über das Bewußtſein hervorgehoben. In jedem Bewußtſein ſetzt ſich das ſeiner bewußte Ding ſelbſt; das geſchieht im Fortgange des Lebens in Anſchluß an früheres Bewußtſein; im Anfange deſſelben findet es keinen ſolchen Anſchluß; im Erwachen des Bewußtſeins zeigt ſich, daß die beſondere Subſtanz durch ihre eigene That entſteht und ihr beſonderes Sein nicht vorfindet, ſondern macht. Aus ihrem Vermögen, für ſich zu ſein erhebt ſie ſich zur Wirklichkeit ihres Lebens und ihres Fürſichſeins. Das iſt es, was wir Erwachen des Lebens und des Bewußſeins nennen.

27. Die Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz.

Die Erklärung der Erscheinungen jedoch hat uns auch angewiesen, die besondern Substanzen der Welt nicht ohne ihre Verbindung untereinander zu denken. Sie stehen unter dem allgemeinen Gesetze der Wechselwirkung; nur dadurch scheinen sie aneinander. Sie sind nicht allein besondere, für sich bestehende Dinge, sondern auch Glieder der Welt, und indem sie in die Erscheinung eintreten, sollen sie einander gegenseitig helfen die Erscheinungen als ihr gemeinsames Werk hervorzubringen.

Durch dieses Gesetz wird die Freiheit der besondern Substanzen bedingt. Sie können nicht nach ihrer Willkür ihr Leben führen, ihr Bewußtsein wandeln, sondern müssen in Leben und Bewußtsein an die übrige Welt sich anschließen, wie sie dieselbe vorfinden; das allgemeine Gesetz beherrscht sie mit Nothwendigkeit und Nothwendigkeit und Freiheit mischen sich in Anfang und in Fortgang ihres Lebens. Wir werden daher die Freiheit, welche wir den besondern lebendigen Wesen zuschreiben, auch nur als eine Freiheit unter dem Gesetze oder als eine gesetzmäßige Freiheit behaupten können.

Ein jedes Gesetz ist als ein Allgemeines zu betrach-

ten in Gegensatz gegen die besondern Subjecte, welche ihm unterworfen sind. Daher ist die Frage auch nahe gelegt, ob mit dem allgemeinen Gesetze die Selbständigkeit und Freiheit der besondern Substanzen sich vertrage, und viele haben gemeint, daß wir nicht frei wären, wenn wir dem allgemeinen Gesetze folgen müßten. Wir haben diesen Zweifel schon früher berührt und zurückgewiesen, doch wird es nöthig sein ihn hier noch einmal genauer zu erörtern, da er uns in einer etwas andern Gestalt entgegentritt. Das Allgemeine, im allgemeinen genommen, kann uns nicht unserer Freiheit berauben, wie wir gezeigt haben, weil wir selbst Antheil haben an seiner Macht, sollte es nun wol sein, daß es in einer besondern Weise genommen, als allgemeines Gesetz, unserer Freiheit Gefahr bringen könnte?

Der Schein, als könnte das Allgemeine der Freiheit des Besondern Gefahr bringen, beruht nur darauf, daß man die Macht oder das freie Walten beider so behandelt, als wenn beide nebeneinanderständen, wie zwei Besondere nebeneinanderstehen; von diesem Gesichtspunkte aus wird man sagen müssen, was der Macht des einen zufällt, muß der Macht des andern abfallen, und weil das Allgemeine alle Macht hat, kann dem Besondern keine Macht zugeschrieben werden. Diese Betrachtungsweise würde uns aber auf die Lehre zurückwerfen, daß nur das Allgemeine Wahrheit hätte und die besondern Substanzen Schein wären. Sie ergibt sich nur aus dem abstracten Gegensatz zwischen Allge-

meinem und Besonderm, welcher ihr besonderes Verhältniß unberücksichtigt läßt. Wenn man dieses zu Rathe zieht, so erkennt man, daß beide nicht nebeneinanderstehen, sondern das Allgemeine über und mit dem Besondern, das Besondere unter und in dem Allgemeinen steht; daher auch ein Antheil an der freien Macht des Allgemeinen dem Besondern zufällt. Nun aber ist man allerdings jener abstracten Betrachtungsweise des Allgemeinen verfallen, wenn man es als Gesetz denkt; denn das Gesetz, ohne allgemeinen Gesetzgeber und besondere Gesetzvollstrecker gedacht, ist eine bloße Abstraction, und wenn man ohne genauere Unterscheidung ihr sich hingeben wollte, dann würde vor der Macht des allgemeinen Gesetzes die Freiheit der besondern Dinge nicht bestehen können.

Glücklicherweise aber ist auch der Gedanke des allgemeinen Gesetzes der Art, daß er zu genauern Unterscheidungen uns unwiderstehlich treibt. Wenn wir ein allgemeines Weltgesetz über die einzelnen Dinge herrschen und sie verbinden lassen, wenn wir dieses Gesetz in dem Gesetze der Wechselwirkung erkennen, so müssen wir auch zugleich zugestehen, daß es in jedem besondern Dinge in besonderer Weise wirkt nach der Verschiedenheit der Glieder oder Werkzeuge, welche es zur Vollstreckung seiner Gebote gebraucht. Es gestattet Rücksicht auf die besondere Art und Weise, auf die Eigenthümlichkeit jedes Dinges, jeder Person. Wer dies nicht zugestehen wollte, der würde vergeblich in die

Mannichfaltigkeit der weltlichen Erſcheinungen ſich zu finden ſuchen. Mit einem ſolchen Geſetze wird ſich wol die Freiheit der beſondern Dinge vereinigen laſſen. Denn ein Geſetz, welches die beſondere Weiſe der einzelnen Weſen berückſichtigt, läßt dieſe über ſich entſcheiden und nimmt ſie in die Geſetzgebung auf; wer aber ſeinen eigenen Geboten folgt, wird ſich nicht über Unfreiheit beklagen können.

Zwei Geſetze, nach welchen die Ordnung der Welt ſich herſtellen ſoll, pflegen nun beſonders unterſchieden zu werden, das Naturgeſetz und das Sittengeſetz. Man thut unrecht, wenn man das Weltgeſetz mit dem Naturgeſetz verwechſelt und jenes, das Geſetz der Wechſelwirkung für das Naturgeſetz ausgibt; denn die Wechſelwirkung gilt als allgemeines Geſetz, welches alle Dinge verbindet; ſie gehört den Geſetzen des Denkens an, welche wir in der Erklärung der Erſcheinungen beobachten müſſen; ohne ſie würden die Subſtanzen nicht aneinander ſcheinen; daher gilt dieſes Geſetz nicht allein für die natürlichen Dinge, ſondern auch für den Verkehr ſittlicher Weſen. Wer die Wechſelwirkung für das Naturgeſetz erklärt, leugnet den Unterſchied zwiſchen Natur- und Sittengeſetz und will nur das erſtere zulaſſen, indem er auch das letztere unter daſſelbe befaßt wiſſen will.

Dieſen Unterſchied dürfen wir aber nicht anfechten; es kommt nur darauf an, ſeine Glieder richtig zu ſtellen, damit kein Widerſpruch unter ihnen ſich einzuſchleichen ſcheine. Das Naturgeſetz läßt alles mit Nothwendig-

keit ſich vollziehen und geſtattet zwar den einzelnen Dingen ihrer beſondern Weiſe nach ihre Wirkſamkeit zu üben, aber doch nur ſoweit ſie unabänderlich das ſind, was ſie ſind; ſeine Subſtanz muß jedes Ding behaupten; unter allen Umſtänden muß es ſich ſelbſt erhalten und nur nach dem Wechſel der Umſtände ändert es nach dieſem Geſetze ſeine Wirkſamkeit in der Erzeugung der Erſcheinung, bleibt alſo ganz in der Macht ſeiner Umgebungen oder der Außenwelt. Daß ſoweit dieſes Geſetz die Dinge beherrſcht, ihnen keine Freiheit beiwohne, leuchtet ein. Das Geſetz der Natur iſt das Geſetz der Selbſterhaltung. Es fließt aus dem Geſetze der Subſtantialität, dieſem allgemeinen Geſetze unſers Denkens, und fügt demſelben nichts weiter zu, als daß es nicht allein im Beſtehen der Dinge, ſondern auch im Werden der Erſcheinungen, unter dem Wechſel der Verhältniſſe als wirkſam gedacht werden müſſe. Das Naturgeſetz ſchreibt nur vor, daß die immer in demſelben Weſen beharrenden Subſtanzen unter dem Wechſel der Umſtände in wechſelnder Gegenwirkung ſich behaupten müſſen. Wenn man dieſe ſeine allgemeine Bedeutung begriffen hat, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir nach den früher von uns erörterten Thatſachen noch eines andern Geſetzes für das weltliche Werden bedürfen; denn nur für die Erhaltung ſorgt es, nicht für die Beſſerung oder das Fortſchreiten der Dinge in ihrer Entwickelung. Durch die Natur wird nichts beſſer oder ſchlechter; alles bleibt im wahren Werthe beim Alten.

Wenn wir aber auf das Leben der besondern Dinge, auf ihr Bewußtsein und ihre fortschreitende Entwickelung sehen, dann haben wir ein Gesetz des Fortschritts anzunehmen. Kein wissenschaftlich Denkender kann sich der Anerkennung dieses Gesetzes entziehen, wenn er nicht allein auf den Gegenstand seiner Wissenschaft blickt, sondern auch auf sein eigenes Verfahren reflectirt. Denn in diesem will er nicht alles beim Alten bestehen lassen, bei der alten Unwissenheit, sondern an die Stelle des Schlechtern soll das Bessere treten. Hierin liegt auch, daß wir das andere Gesetz, welches wir fordern, als das Sittengesetz zu betrachten haben; denn wo es um Gutes und Schlechtes sich handelt oder um den wahren Werth der Dinge, da haben wir es mit einer sittlichen Werthschätzung zu thun.

Beiläufig wollen wir selbst bemerken, damit nicht andere uns zum Vorwurf machen dies übersehen zu haben, daß wir das Gebiet des Sittengesetzes weiter ausdehnen, als es oft zu geschehen pflegt. Ueberall, wo höhere Grade der Lebensentwickelung erreicht werden, treten auch sittliche Werthschätzungen ein und zeigt sich eine Herrschaft des Sittengesetzes. Die Naturforscher haben dies Aufsteigen zu höhern Graden des Daseins, dies Fortschreiten in der Entwickelung nicht zu erklären gewußt, weil es nicht aus dem Naturgesetze fließt; die Sittenlehrer haben es in seinen niedern Graden misachtet. Wir haben dem dadurch vorzubeugen gesucht, daß wir die Freiheit und Vernunft nicht auf den Menschen

beſchränkten. Die nothwendige Folge hiervon iſt, daß wir auch das Sittengeſetz in einer weitern Bedeutung geltend machen müſſen. Ueberall, wo höhere von niedern Graden des Lebens, wo Beſſeres vom Schlechtern, wo Freiheit von Nothwendigkeit unterſchieden werden müſſen, haben wir auch den ſittlichen Maßſtab oder das Urtheil nach ſittlichem Geſetz anzulegen. Wenn wir dies in der Erfahrung nicht durchführen können, ſo haben wir es doch im Princip zu behaupten.

Zwiſchen beiden Geſetzen herrſcht nun auch kein Widerſpruch. Das Naturgeſetz geſtattet nicht nur, ſondern fordert auch, wie wir bemerkten, daß eine jede beſondere Subſtanz ihrer eigenen Natur folge; indem es die Selbſterhaltung der Dinge betreibt, ſichert es nur die Grundlage für die freien Entwickelungen nach dem Sittengeſetze und daher beruht auch das ſittliche Leben auf den urſprünglichen Bedingungen der Natur. Das Sittengeſetz fordert nur die Entwickelung der Kräfte, welche in den natürlichen Anlagen der Dinge liegen, in fortſchreitenden Graden und ſchickt ſich dabei auch in die äußern Verhältniſſe und in die natürliche Macht der Umſtände; denn die ſittliche Beſtimmung der Individuen, von welcher das Sittengeſetz abhängt, geht nicht allein auf die fortſchreitende Entwickelung ihrer Kräfte, ſondern auch auf die Erfüllung ihrer Pflicht, welche ihnen als Gliedern der Welt obliegt. Sie ſollen nicht allein für ſich leben in der Entwickelung ihres Bewußtſeins; dabei würden ſie nur in Selbſtſucht verkommen; ſie ſollen

auch der übrigen Welt dienen und ihr als hülfreiche Glieder sich anschließen. Daher folgt das sittliche Leben nicht allein der innern, sondern auch der äußern Natur des Handelnden und muß sich dem allgemeinen Gesetze des Fortschreitens in der sittlichen Welt fügen.

Es ist nicht schwer einzusehen, sollte ich meinen, daß dies sittliche Gesetz der Freiheit keinen Abbruch thut. Denn an der Gesetzgebung der sittlichen Welt nehmen wir selbst theil, und wer einem Gesetze folgt, welches nur mit seiner Einwilligung zu Stande kommen kann, der führt ein freies Leben. Wenn ich in der Sprache meines Volks rede, in den Sitten meines Volks lebe, gehorche ich nicht dem Zwange, weil ich sie selbst machen helfe und sie mit meiner Einwilligung bestehen. Die Fortschritte des sittlichen Reichs vollziehen sich nur mit meinem Willen und nur mit meiner Genehmigung werden sie Gesetz für mein Handeln. Es ist dies ein Reich gesetzmäßiger Verfassung, welches nur unter Mitwirkung aller Glieder zur Wirksamkeit kommt. Soweit wir uns an dasselbe anschließen, soweit bindet es unsern Willen; aber nur mit unserm Willen schließen wir uns ihm an; sollten wir ihm unsern Willen versagen, so würden wir an seinen Fortschritten keinen Theil haben. In ihm sind wir Gesetzgeber und Gesetzesvollstrecker zugleich und unsere Freiheit kann daher in keine Gefahr kommen, wenn wir als letztere dem Gesetze Folge leisten.

Dies sind die Bedingungen, unter welchen wir die Selbstständigkeit und Freiheit der besondern Substanzen

zu ſichern haben. Soweit etwas nur dem allgemeinen Naturgeſetze folgt, ſoweit kann es keine Selbſtändigkeit in Anſpruch nehmen, ſondern iſt nur Product der allgemeinen Natur, eine Subſtanz ohne eigenes Leben und ohne Fortſchritte in der Entwickelung; nur Selbſterhaltung kommt ihm zu und darin mag es den Keim künftiger Entwickelung ſich bewahren. Von anderer Art aber ſind die Subſtanzen, welche in irgendeiner Weiſe mit den Fortſchritten des ſittlichen Lebens ſich befaſſen; in den Entwickelungen ihres Bewußtſeins gewinnen ſie ein Sein für ſich; einem allgemeinen Geſetze ſind ſie hierin unterworfen, weil ſie nur als Glieder der Welt ſich ihrer bewußt werden; aber ſie begreifen ſich auch als Glieder der ſittlichen Welt und bewahren in ihr ihre Selbſtändigkeit und Freiheit, weil ſie die Fortſchritte in ihr ſelbſt wollen, ſelbſt machen und an der Geſetzgebung für den allgemeinen Fortſchritt theilnehmen und ihn ſelbſt wollen, damit er ihnen zutheil werde. Nur unter dieſer Bedingung können wir ihnen die Fortdauer ihres ſelbſtändigen Lebens verſprechen.

28. Seele iſt nicht ohne Leib denkbar.

Es geht hieraus hervor, daß wir das Weſen der beſondern Subſtanzen in der Welt nicht ausſchließlich als etwas Seelenartiges oder Geiſtiges, wenn man dieſen Ausdruck vorziehen ſollte, uns zu denken haben, d. h.

nicht allein im Bewußtsein und in den reflexiven Thätigkeiten der innern Entwickelung dürfen wir es suchen, vielmehr soll ein jedes besondere Wesen an das allgemeine Gesetz sich anschließen und nur in diesem Anschluß kann es sich in seiner Selbständigkeit erhalten und weiter in seiner Entwickelung fortschreiten, und indem es so als Glied des Allgemeinen sich darstellt, muß sich auch seiner innern Entwickelung eine äußere zur Seite setzen. Wir haben schon früher bemerkt, daß vieles, was in unserer Seele vorkommt, nur eine Hülle unsers wahren Wesens ist und daß nicht das Ganze unsers Bewußtseins von uns hervorgebracht wird. Die Empfindung, welche in ihm sich uns vergegenwärtigt, kommt nur durch unsere Hülfe, aber nicht ohne Beihülfe des Aeußern zu Stande. Dies alles setzt voraus, daß in unsere Seele Bestimmungen gleichsam eindringen, die nicht von unsern freien Thaten ausgehen, sondern ein Leiden in uns verkünden. Ein solches würde aber in uns nicht stattfinden können, wenn nicht andere weltliche Dinge eine transitive Thätigkeit auf uns ausübten. Eine solche haben wir nun auch nicht minder für uns in Anspruch zu nehmen; nur aus gegenseitigen transitiven Thätigkeiten ergibt sich die Wechselwirkung. Indem wir in reflexiven Thätigkeiten uns selbst bestimmen, verändern wir uns und treten damit auch in der veränderten Weise, in welcher wir nun sind, in den Zusammenhang der weltlichen Dinge ein, mitthätig in der Gestaltung desselben, d. h. unsere Thätigkeiten, so wie sie reflexiv

auf uns wirken, so wirken sie auch transitiv auf andere Dinge.

Kein weltliches Ding demnach können wir auf reflexive Thätigkeiten beschränken oder nur als Seele ansehen. Wäre es nichts weiter als Seele, so würde es nur in seinen innerlichen Entwickelungen leben, im Bewußtsein und Bewußtwerden, im Denken, Fühlen und Begehren, aber es würde ihm kein Handeln, kein Eingreifen in die Entwickelung der übrigen Dinge anzurechnen sein, d. h. es wäre kein Glied der Wechselwirkung, aus welcher der Zusammenhang der Welt und die Erscheinung der Dinge sich ergibt. Dies widerspricht dem Begriffe einer besondern Substanz in der Welt.

Doch auch diesen einfachen Ueberlegungen, welche den ersten Grundsätzen der Wissenschaft entfließen, hat man Folge zu geben sich geweigert. Was wäre wol unversucht gelassen worden, wenn es darauf ankam Vorurtheile zu schützen oder krankhafte Stimmungen des Gemüths zu nähren. Es hat Männer gegeben, welche verletzt von dem Unfrieden der Welt oder allein darauf beflissen, die Schätze ihrer Seele, ihres Bewußtseins zu mehren, nur darauf bedacht gewesen sind, von der Welt sich zurückzuziehen, in ihre Seele sich zu verschließen und den innersten Kern derselben aufzusuchen. Sie mußten es, diesen Gedanken gehorsam, für die Aufgabe des Lebens halten, von den Zerstreuungen des weltlichen Lebens sich zu scheiden und die Mannichfaltigkeit der Erlebnisse aufgebend das Leben selbst zu zerstören, damit

ſie nur ihr wahres, einfaches und ewiges Weſen retten könnten. Sie haben gemeint, daß wir ſchon im gegenwärtigen Leben Vorahnungen haben könnten von dieſer Abgeſchiedenheit der Seele von allem weltlichen Tand, von jedem Reize der Sinnlichkeit und von den Wallungen der Leidenſchaft, welche in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge uns quälen, ja daß wir auf Augenblicke wenigſtens wirklich befreit würden von den Schmerzen zeitlicher Mühen und Arbeiten, um in Entzückungen unſers Geiſtes den ungetrübten Genuß reiner Seligkeit zu ſchmecken. Um wie viel mehr mußten ſie vom Tode erwarten. Er konnte ihnen nur willkommen ſein. Vom Leibe geſchieden, meinten ſie hoffen zu dürfen, werde da die Seele in ihrem reinen Weſen glänzen, allen zeitlichen Hüllen der Erſcheinung entkleidet; ſie werde ſich ſchauen in ihrem reinen Weſen in der ewigen Wahrheit, in einem Leben ohne Zeit, einem Leben, welches unſerm gegenwärtigen Leben in nichts gleicht, aber mehr als Leben iſt.

Worauf dieſe Meinung hinausläuft, iſt nicht ſchwer zu entziffern. Sie ſucht Befreiung von dem Unfrieden der Welt. Die Laſten des gegenwärtigen Lebens bedrücken das Gemüth derer, welche ſich ihnen hingeben, ſo ſchwer, daß ſie bereit ſind alles, was es bietet, zu opfern, wenn ſie nur um dieſen Preis von ihnen erlöſt werden können. Das gegenwärtige Leben iſt ihnen der Tod; ſeine völlige Nichtigkeit glauben ſie erkannt zu haben; alle ſeine Werke ſind nichtig und eitel; der Tod

ist die Erlösung vom Tode und führt erst in das wahre Leben ein. Unser Streben soll sich nach dieser Meinung darauf richten, von der Gemeinschaft, von der Wechselwirkung mit der übrigen Welt loszukommen. Eine völlige Absonderung des Individuums in seinem Bewußtsein, eine Isolirung der Substanz oder der Seele ist der Zweck, auf welchen sie hinarbeitet. Mit der gesetzmäßigen Freiheit im Leben der Dinge ist das nicht zu vereinigen. Wenn wir das Naturgesetz aufrecht zu erhalten haben, dürfen wir die Wechselwirkung der Dinge in ihrer Selbsterhaltung nicht stören. Auf dieses Naturgesetz legen die Anhänger dieser phantastischen Meinung wenig oder gar kein Gewicht; sie betrachten es als ein Werk der Nothwendigkeit, der Sklaverei, unter welcher wir gegenwärtig seufzen, von ihm sobald als möglich frei zu werden, das ist ihre Hoffnung; wenn sie den Tod nicht freiwillig wählen, so bindet sie doch an die Nothwendigkeit des gegenwärtigen Lebens nur der Gedanke, daß seine Sklaverei uns aufgelegt sein möge zur Buße oder als ein höheres Gebot der Pflicht. Aber auch mit dem Sittengesetze nehmen sie es nur allzu leicht. Sie kennen keine andere Pflicht als die Pflicht gegen ihre Seele. Schon im gegenwärtigen Leben suchen sie von andern Pflichten sich zu entbinden, indem sie in ihrer Ekstase sich in sich versenken und dieses Werk der Isolirung für viel würdiger halten als die werkthätige Hülfe, welche wir andern leisten können. Für das künftige Leben haben sie noch weniger

im Auge. Indem sie nur für ihr eigenes Seelenheil sorgen zu dürfen meinen, haben sie sich von dem Sittengesetze losgesagt, welches uns zu rüstigen Arbeitern für die Zwecke der Welt beruft. Von den Geboten der Vernunft, welche die Gesetze der Welt und die methodische Entwickelung ihrer Kräfte fordert, wird diese Meinung verworfen. Sie empfiehlt sich nur denen, welche in krankhafter Stimmung an den Werken der Welt verzweifeln und ihre Rettung nur finden können in der Entsagung auf alle die Güter, welche das Leben schaffen kann.

Wenn wir nun aber den Gesetzen der Welt getreu jedes beseelte Wesen an der Wechselwirkung festhalten und ihm außer seiner reflexiven auch transitive Thätigkeiten beilegen müssen, können wir ihm Leben unter keiner andern Bedingung versprechen, als daß es auch einen Leib an sich nimmt. Denn wenn es transitive Wirksamkeit haben oder äußerlich wirken und handeln soll, so gehören dazu körperliche Werkzeuge, welche die innerlich gehegten Gedanken äußerlich zur Ausführung bringen, oder mit andern Worten, das was wir einen organischen Körper oder einen Leib nennen. Zwar nicht alle unsere Werkzeuge werden zu unserm Leibe gerechnet, viele von ihnen finden wir in einer sehr lockern Verbindung mit unserm Leben, wir können sie in jedem Augenblick ablegen und nur durch viele Vermittelungen kommen sie mit ihm in Verbindung; aber wenn wir die mittelbaren Werkzeuge unsers Handelns nur in

lockerer Verbindung mit unserm Leben finden, so setzen sie doch unmittelbare Werkzeuge voraus, welche wir nicht entbehren können, wenn wir unserm Willen eine äußerliche Wirkung geben wollen, und solche unmittelbare Werkzeuge pflegen wir zu unserm Leibe zu rechnen. In ihnen begegnen sich die Thätigkeiten unsers Innern mit den Thätigkeiten der Außenwelt, sodaß sie nur eine gemeinschaftliche Erscheinung bilden; das Ich und seine Außenwelt scheinen in ihnen unmittelbar aneinander; eine solche Zusammensetzung, ein solches Product aus verschiedenen Thätigkeiten verschiedener Substanzen ist ja jede Erscheinung. Auch das beseelte Wesen wird als ein Glied der Erscheinungswelt nicht ohne eine solche äußere, leibliche Erscheinungsweise gedacht werden können.

Wir haben früher in Frage gestellt (5), ob man den ganzen Menschen, oder ob man nur die Seele des Menschen für unsterblich halten sollte; es wird sich diese Frage auch auf alle lebendige Wesen ausdehnen lassen, deren Seele und Leib sich unterscheiden läßt. Die Frage ist aber jetzt entschieden, weil wir gesehen haben, daß wir keine Seele in der Welt ohne Leib uns denken können. Wir haben schon früher die Substantialität der Seele in Zweifel ziehen müssen (17) und nur die Substanz ist unvergänglich. Als die Substanz oder das wahre Wesen des lebendigen Dinges haben wir weder seine Seele noch seinen Leib zu betrachten, sondern der gewöhnliche Sprachgebrauch ist in vollem Recht, wenn er das lebendige Ding als das wahre Subject

bezeichnet, welchem Leib und Seele, Geiſt und Körper zukommen. Von der Perſon oder dem beſondern Dinge haben wir ſeine Erſcheinungen zu unterſcheiden und dieſe faſſen wir unter zwei verſchiedene abſtracte Weiſen zuſammen, je nachdem ſie auf reflexiven oder auf tranſitiven Thätigkeiten beruhen; die reflexive Erſcheinungsweiſe des beſondern Dinges nennen wir ſeine Seele, die tranſitive ſeinen Leib. Wir ſetzen daher die einfache Subſtanz nicht aus zwei Theilen zuſammen, wenn wir ihren Leib und ihre Seele unterſcheiden, ſondern ſchreiben ihr nur zwei verſchiedene Arten ihrer Erſcheinung zu. Beide aber müſſen auch in jedem weltlichen Dinge immer miteinander verbunden ſein; denn wenn es nicht reflexiv erſchiene, würde es nicht ſich ſelbſt erſcheinen und nicht für ſich in ſeinen Lebensthätigkeiten ſein, wenn es nicht tranſitiv erſchiene, würde es nicht für andere Dinge ſein und in ſeinen Lebensthätigkeiten nicht als Glied der Welt erſcheinen. Die Seele zeigt uns das innere, der Leib das äußere Leben des Dinges, welche ſich nicht voneinander trennen laſſen. Wenn es ſich daher um das Leben nach dem Tode handelt, müſſen wir uns für die Lehrform entſcheiden, welche das Leben für die ganze Perſon in Leib und Seele fordert.

29. Schwierigkeiten in der Annahme eines leiblichen Fortlebens nach dem Tode.

Die Schwierigkeiten, welche sich der Vorstellung entgegensetzen, wenn wir auch eine leibliche Fortdauer unsers Lebens fordern, scheinen es hauptsächlich zu sein, was der Anerkennung dieser richtigen Lehrform sich entgegengesetzt hat. Es ist unstreitig leichter zu denken, daß wir unsere geistige Bildung, unsere Wissenschaft, unsern sittlichen Charakter, kurz die Erfolge, welche wir in der Entwickelung unserer Seele gewonnen haben, als Früchte unsers bisherigen Lebens in das künftige Leben hinüberretten werden, als sich vorstellig zu machen, wie die äußern Verhältnisse sich gestalten werden, in welchen wir in leiblicher Wechselwirkung mit unsern Umgebungen unser Leben fortführen sollen. Aber die Schwierigkeit für die Vorstellung kann der Wahrheit der Sache keinen Abbruch thun. Wir werden uns gestehen müssen, daß über unsere Zukunft ein tiefes Dunkel schwebt. Wenn aber die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft, die nicht allein für die Gegenwart und die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft gelten, nur schwache Strahlen in dasselbe werfen, so dürfen wir sie doch darum nicht aufgeben.

In Wahrheit ist es auch eben nicht so leicht, das Seelenleben unserer Zukunft ohne leibliche Beihülfe uns

zu denken, wie die gegenwärtig am weiteſten verbreitete Meinung dafür zu halten ſcheint. Die Erfahrung zeigt, daß wir die Thätigkeiten unſers Seelenlebens, in welchen es ſeinen Inhalt und ſeinen Werth hat, nur unter günſtigen Verhältniſſen unſers leiblichen Lebens mit der wünſchenswerthen Fertigkeit auszuüben im Stande ſind. Wenn uns die Organe ihren Dienſt verſagen, können wir nicht denken, nicht handeln, ſind wir in unſern Entſchlüſſen gelähmt. Da alle Zweige unſerer geiſtigen Entwickelung untereinander in Zuſammenhang ſtehen, heben wir nur einen von ihnen zum ausführlichern Beweis hervor. Unſere Gedanken können wir nur mit Hülfe der Gemeinbilder oder der allgemeinen Vorſtellungen vollziehen, welche unſerer Einbildungskraft vorſchweben. Dieſe Bilder ſind geſammelt worden vermittels der ſinnlichen Eindrücke, durch welche uns die Erſcheinungen der Welt zugeführt wurden. Sie ſind insgeſammt Reſte oder Nachwirkungen dieſer Eindrücke. Sowie nun die Eindrücke ſelbſt nur durch eine organiſche Thätigkeit unſers Leibes der Seele vermittelt wurden, ſo werden auch ihre Nachwirkungen ohne eine ſolche nicht von ſtatten gehen. Wir erfahren es daher nur zu häufig, daß uns bei Störungen unſers leiblichen Lebens das Nachdenken zur Bildung unſerer Gedanken nicht gelingen will. Dies geſchieht nicht allein bei gewaltſamen Störungen, ſondern auch ganz regelmäßig im Schlafe. Nun hat man freilich gemeint, wenn wir ſolchen Störungen enthoben wären durch die Trennung

der Seele vom Leibe, ſo würde uns die Bildung unſerer Gedanken viel leichter werden und nach dem Tode bliebe uns nur der freie und ungehemmte Gedanke zurück. Aber in den Störungen unſers leiblichen Lebens wird uns der Zuſammenhang unſers geiſtigen Lebens mit demſelben nur fühlbarer; er beſteht nicht weniger in dem ungeſtörten Fluſſe unſerer Entwickelung. Wir haben nicht allein Störungen zu fürchten, ſondern auch Förderungen zu hoffen von dem Zuſammenhang unſers Lebens mit der Außenwelt vermittels unſerer Organe. Unſer Nachdenken über einen jeden Gegenſtand ſetzt die Vorſtellung ſeiner Erſcheinungen voraus; wenn wir uns ſeine Erſcheinungen nicht vergegenwärtigen können, können wir über ihn nicht nachdenken. Daher beruht alles unſer Lernen darauf, daß Erſcheinungen in faßlicher Ordnung uns vorgeführt werden, unmittelbar oder mittelbar durch ſtellvertretende Zeichen, durch eine verſtändliche Sprache. Ohne eine ſolche Mittheilung oder einen ſolchen Unterricht würde uns alles fremd bleiben, was in der Welt ſeine weitere Entwickelung findet, und wenn gar keine Erſcheinungen weder unmittelbar noch in ihren mittelbaren Zeichen uns vorlägen, würden wir gar keinen Gedanken weiter auszubilden im Stande ſein. Dieſer Fall würde eintreten, wenn die Seele für ſich allein wäre, von jeder Spur, von jedem zurückgebliebenen Zeichen ihres Zuſammenhangs mit der übrigen Welt entkleidet, ohne alle leibliche Beihülfe. Wir wollen zugeben, daß die Bilder unſerer Einbildungskraft, welche

ſich ohne den Leib nicht vergegenwärtigen laſſen, nur Mittel für unſer Denken ſind, wir wollen einräumen, daß wir ſolcher Mittel für unſer Verſtändniß und unſern Unterricht nicht mehr bedürfen würden, wenn wir den Zweck unſers Nachdenkens erreicht hätten, aber bis dahin ſind wir doch wol bei unſerm Abſchied aus dieſem Leben noch nicht gekommen. Solange wir alſo einer Erweiterung unſers Unterrichts und unſers Verſtändniſſes bedürfen, können wir auch des Leibes nicht entbehren. Dieſe Betrachtungen auch auf andere Zweige unſers Seelenlebens überzuführen, wird nicht ſchwer fallen. Die Entwickelungen unſers Willens werden wir nicht denken können ohne einen Gegenſtand unſers Wollens und ohne ein Handeln, durch welches ihnen Erfolg gegeben wird, alſo auch nicht ohne leibliche Werkzeuge. In der Gemeinſchaft mit andern lebendigen Weſen unſerer Art bilden ſich unſere Gefühle zu den edelſten Verſchmelzungen der Sympathie aus, deren ſie fähig ſind; eine ſolche Gemeinſchaft aber läßt ſich nicht denken ohne Vermittelung durch leibliche Organe.

Die Ueberlegungen, welche hier in einem flüchtigen Ueberblick zuſammengezogen worden ſind, haben von jeher bei wiſſenſchaftlich Denkenden Zweifel erregt, wenn man der Seele Fortdauer nach dem Tode zuſchreiben wollte ohne dabei ihren nothwendigen Zuſammenhang mit dem Leibe zu bedenken. Nur aus der vorherrſchenden Neigung in der Lehre von den künftigen Dingen ausſchließlich auf das Heil der Seele zu achten kann

man es herleiten, daß man ihnen die Beachtung nicht geschenkt hat, welche sie verdienen. Wer aber das Heil der Seele mit Ernst bedenkt, der wird es nicht darin suchen können, daß sie von der übrigen Welt sich lossagt; sie würde dadurch nur der Fortschritte im geistigen und sittlichen Leben verlustig gehen, welche wir im Lauf der großen Weltgeschichte erwarten, sie würde sich nicht allein dem Natur-, sondern auch dem Sittengesetze entziehen, welche beide in gleicher Weise den Anschluß an die Gemeinschaft der weltlichen Dinge gebieten und das Besondere vom Allgemeinen abhängig machen; der wird vielmehr auch darauf sinnen müssen, wie die lebendigen Wesen nicht allein in ihrem Innern sich fortentwickeln, sondern auch das Aeußere mit sich und sich mit dem Aeußern in Uebereinstimmung und Frieden setzen können durch die leiblichen Organe ihrer Wirksamkeit und ihrer Wahrnehmung. Hierdurch wächst freilich den Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Person eine weitere und schwierigere Aufgabe zu, aber die Schwierigkeit der Sache darf uns nicht abschrecken zu versuchen, wie weit uns Vernunft und Erfahrung über sie Licht geben können.

30. Allgemeine Gesichtspunkte für die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Unsere bisherigen Untersuchungen haben uns gezeigt, daß wir besondere Dinge in der Welt anzunehmen haben, denen wir die Hervorbringung der Erscheinungen zu-

rechnen dürfen. Unter dem Naturgesetz erhalten sie sich selbst mit Nothwendigkeit; wenn wir ihnen aber etwas zuzurechnen haben, so wohnt ihnen auch Freiheit bei und die Fähigkeit im Fortschreiten der Entwickelung sich selbst zu bestimmen unter den Geboten des Sittengesetzes. Die Möglichkeit oder das Vermögen sich selbst zu erhalten und das Vermögen sich selbst zu entwickeln wird ihnen also nicht abgesprochen werden dürfen. Wenn aber jenes Vermögen nicht aufhören kann in Thätigkeit zu bleiben, weil es mit Nothwendigkeit unter allen Verhältnissen wirkt, so kann doch von diesem Vermögen nicht dasselbe behauptet werden, denn seine Wirksamkeit ist bedingt durch die Verhältnisse, welche bald fördernd, bald hemmend in die Entwickelung des Lebens eingreifen können. Daher haben wir zugeben müssen, daß der Grundsatz der Substantialität, welcher im Naturgesetz sich behauptet, zwar zum Beweise ausreicht, daß die lebendige Substanz nach dem Tode fortleben könne, aber für die wirkliche Fortdauer ihres Lebens keine sichere Gewähr bietet. Unter der unausbleiblichen Herrschaft des Naturgesetzes bleiben die Substanzen begabt mit dem Vermögen der Selbstbestimmung, aber wenn wir auch voraussetzen, daß sie dieselbe üben würden, wenn sie könnten, so kann doch die Außenwelt hierzu die Freiheit versagen und nur Selbsterhaltung gestatten. In einem solchen Fall würde ihnen nur ein Dasein zukommen, welches todtgelegt ist, kein Leben einer frischen Entwickelung, kein gutes Leben, welches einen wahren Werth hätte;

alle die Hoffnungen, welche wir auf Fortdauer nach dem Tode ſetzen, würden von einem ſolchen Daſein unerfüllt bleiben.

Doch die Subſtanz würde dabei noch ihr Fortbeſtehen haben auch in ihrer äußern Erſcheinung, nicht mehr in den reflexiven Thätigkeiten der Seele, aber in Selbſterhaltungen ſich behauptend und eine mitwirkende Urſache abgebend in der Raumerfüllung der todten Natur. So als ein Element der körperlichen Erſcheinung ſich kundgebend, würde ihr doch die Grundlage eines belebten Leibes nicht fehlen, und wenn ihr einmal im Wechſel der Verhältniſſe die Gelegenheit ſich böte, ihre Selbſtändigkeit unter ihren Umgebungen geltend zu machen, ſo würde ſich hoffen laſſen, daß ſie dieſelbe abermals ergriffe und organiſirend einen neuen Leib ſich bildete. Wenn wir ein lebendiges Weſen uns denken, welches vom Tode ergriffen die Macht über ſeine Organe verloren hat, ſo bleibt es doch unter der Macht der allgemeinen Natur beſtehen, von ihr gefeſſelt, und nur die günſtige Gelegenheit fehlt ihm ſeine Freiheit und Selbſtändigkeit in ſeinen Umgebungen geltend und in einem neuen Leibe und einer neuen organiſirenden Thätigkeit nach außen fühlbar zu machen.

Sollen wir nun annehmen, daß einem ſolchen Weſen hierzu die günſtige Gelegenheit immer fehlen werde? Wir könnten hoffen, daß neue Zufälle, die im Wechſel der Verhältniſſe in Unzahl herbeigeführt werden, ſie einmal wieder herbeiführen würden. Aber eine ſolche

Hoffnung würde ohne alle Gewähr sein. Was nennen wir Zufall? Nur wo einem Gegenstande etwas von außen begegnet, mit dem wir es in keinem Zusammenhange zu denken gewohnt sind, sprechen wir von einem zufälligen Begegniß; wenn wir Gegenstände in einer ihrem Wesen anhaftenden Verbindung uns zu denken haben, dann sehen wir auch die Verhältnisse, welche sich unter ihnen ergeben, nicht mehr für etwas Zufälliges an. In der Welt aber betrachten wir alle Substanzen als ihrem Wesen nach zusammengehörig, eine jede als ein Glied eines gesetzmäßig geordneten Ganzen. Sie sind alle nach dem Naturgesetz nothwendig miteinander verbunden und jeder Zufall in ihren Verhältnissen untereinander ausgeschlossen. Die Gunst und Ungunst der Umstände haben wir daher auch auf die Verbindung aller Dinge zu einem Ganzen zurückzuführen und müssen nun die Frage stellen, ob sie die günstigen Gelegenheiten herbeiführen werde, welche den einmal zum Leben erwachten Substanzen die Macht verleihen kann die Entwickelung ihrer Kräfte auch nach dem Tode in organisirender Thätigkeit fortzuführen.

Wenn wir die Welt als eine Einheit zu denken hätten, welche nur durch das Naturgesetz zusammengehalten würde, so würden wir nicht allein dies zu verneinen haben, sondern auch daß überhaupt Fortschritte des Lebens in ihr stattfinden könnten. Denn wir haben gesehen, daß nur Selbsterhaltung der Substanzen vom Naturgesetz erzielt wird, jeder Fortschritt dagegen eine freie sittliche

That fordert. Weil wir nun der Annahme lebendiger und in ihrem Leben fortschreitender Substanzen uns nicht entschlagen können, haben wir zu den Gesetzen der Welt auch das Sittengesetz zählen müssen. Das allgemeine Gesetz der Welt, die Wechselwirkung, schließt in sich ein Erwachen der Dinge zum Leben und ein Fortschreiten in diesem Leben zur Entfaltung der in den besondern Substanzen angelegten Kräfte. Wir werden hieraus schließen müssen, daß nicht allein die besondern Substanzen der Welt in einem Fortschreiten begriffen sind, sondern auch das Ganze derselben, denn mit seinen Gliedern muß sich das Ganze entwickeln. Kräfte, welche in seinem Beginn noch im Verborgenen, nur in der Anlage vorhanden waren, treten mit dem Fortgang der Zeiten deutlich in der Erscheinung hervor und kommen zur Wirklichkeit. Das will es sagen, wenn wir zu den Gesetzen der Welt nicht allein das Naturgesetz, sondern auch das Sittengesetz rechnen und in der Ordnung der Welt nicht allein eine natürliche, sondern auch eine sittliche Ordnung suchen. Das Sittengesetz ist nicht allein eine Vorschrift für die einzelnen Personen, sondern auch für die Welt. Wer nur das Naturgesetz kennt, der behauptet, daß alles beim Alten bleibe, im Ganzen nichts besser werde, sondern Entstehen und Vergehen, Blüte und Verfall nur die einzelnen Dinge treffen; wer das Werden der Welt auch unter den sittlichen Gesichtspunkt stellt, der fordert einen Zweck des Ganzen, nach welchem alles hinstrebe, und erwartet die Besserung nicht

allein von einzelnen Personen oder Theilen des Ganzen, sondern auch von der Welt in ihrer Gesammtheit. Ohne die Fortschritte des Allgemeinen würden die Fortschritte des Besondern nicht bestehen können. Wenn wir nun in dieser Weise das Sittengesetz über den Zusammenhang der ganzen Welt uns verbreitet denken, dann werden wir auch wol annehmen dürfen, daß es die günstigen Gelegenheiten herbeiführen werde, welche den einzelnen lebendigen Substanzen gestatten, das organische Leben weiter fortzuführen, welches sie begonnen haben.

Erst hiermit sind wir zu dem Gesichtspunkte gekommen, welcher uns die Hoffnungen auf ein künftiges Leben sicherstellt. Das Leben der einzelnen Dinge, zwischen Geburt und Tod eingeschlossen, zeigt uns ein räthselhaftes, kurzes Bruchstück, welches wir nicht würden verstehen können, wenn wir es nicht in Zusammenhang mit einem größern Ganzen uns denken dürften. Die Geburt oder, genauer gesagt, das Erwachen des Lebens ist ebenso räthselhaft wie der Tod. Nur der Gedanke an das Allgemeine, mit welchem sie zusammenhängen, kann uns eine Aussicht auf die Erklärung dieser Vorgänge eröffnen. Was wären wir, wenn wir nicht getragen würden von der Ordnung des Ganzen? Wenn wir zum Leben erwachen sollen, so muß sie ihre Vorbereitungen getroffen haben, daß wir Umgebungen finden, welche wir zu Werkzeugen unsers Lebens gebrauchen, welche wir an uns ziehen können zu seiner Erhaltung und seinem Wachsthum; ohne unsere Thätigkeit blieben

sie todt; wir haben sie beständig zu organisiren; aber in einer passenden Gestalt müssen sie uns von der allgemeinen Natur dargeboten werden, daß wir sie uns als Werkzeuge unsers Lebens assimiliren können. Nicht für immer sind sie unserer Macht unterworfen; die Natur entzieht sie uns wieder, im Leben theilweise, im Tode, wie es scheint, ganz. Haben wir nun der allgemeinen Natur diese Sorge beizulegen für das Erwachen und die Fortsetzung unsers Lebens, wie sollten wir daran zweifeln, daß sie auch die Macht habe, den abgerissenen Faden des Lebens von neuem zu erwecken, d. h. der besondern Substanz auch nach ihrem Tode passende Umgebungen zu schaffen, in welchen sie fortfahren kann ihre schon einmal geübte organisirende Thätigkeit fortzuführen? Dies führt jedoch nur zu Möglichkeiten. Erst das Sittengesetz treibt uns zu der Forderung, daß sie zur Wirklichkeit werden sollen. Damit die Welt fortschreite in der Erfüllung ihres Zwecks, darf sie die Fäden nicht fallen lassen, welche sie in der Entwickelung der Dinge angesponnen hat. Das sittliche Leben steht ebenso wie die Natur unter einem Gesetz; wenn es zu einem Zwecke gelangen soll, muß es methodisch fortschreiten von einem Anfange zu einem Ende durch die passenden Mittel, und die Natur, welche wir als die Grundlage des sittlichen Lebens kennen gelernt haben, muß hierzu auch ihre Mittel darbieten. Das Allgemeine kann den besondern lebendigen Substanzen nicht versagen, was zur Fortführung ihres sitt-

lichen Lebens und zur Ausführung des Weltzwecks von ihrer Seite verlangt wird.

31. Uebersicht über die Beweisführung.

Wir würden unsere Beweise für die Unsterblichkeit der Person schließen können, wenn nicht noch mancherlei Fragen über das Wie des Fortlebens und über die Art, wie der sittliche Zweck in ihm zur Ausführung kommt, auch über sein Verhältniß zum Anfang des weltlichen Werdens uns übrigblieben, welche, wenn sie unbeantwortet bleiben, soweit sie beantwortet werden können, Zweifel an der Richtigkeit des Beweises zurücklassen. Ehe wir auf diese Fragen eingehen, wollen wir noch einmal auf den Gang unserer Beweisführung zurückblicken.

Wir haben die Aufgabe in einem viel allgemeinern Sinn gefaßt, als in welchem sie genommen zu werden pflegt, wenn man nur nach der Unsterblichkeit der menschlichen Person oder der menschlichen Seele fragt. Nur in diesem allgemeinern Sinn konnten wir eine befriedigende Lösung hoffen. Denn wenn man den Menschen wie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, von der allgemeinen Sterblichkeit alles Lebenden, betrachtet, dann stellt er sich wie eine unpassende Einschaltung in dem Kunstwerk der Welt dar und keine Verständigung wird hoffen können für ein solches Schoskind einer luxuriren-

den Phantaſie eine Vertheidigung nach allgemeinen Geſetzen eines vernünftigen Urtheils zu finden. Dagegen iſt in unſern Unterſuchungen vom Menſchen immer nur die Rede geweſen als von dem bekannteſten Beiſpiel, an welchem wir uns am leichteſten die Geſetze unſers Denkens in der Erklärung der Erſcheinungen veranſchaulichen könnten; unſere Beweiſe aber beruhen nur auf den allgemeinſten dieſer Geſetze, auf den Geſetzen der Subſtantialität, des Lebens und der Wechſelwirkung.

Der beſtändigen Fortdauer beſonderer Subſtanzen ſind wir gewiß, weil wir für die vergänglichen Erſcheinungen beſondere bleibende Subjecte ſetzen müſſen, welche wir als ihre Gründe anzuſehen haben und nicht in den Wechſel der Erſcheinung ziehen dürfen. Wir haben unter ihnen lebendige Subſtanzen anzunehmen, wie wir ſie aus Erfahrung von unſerm eigenen Ich und von andern Dingen kennen, welche uns gleichen; weil wir ohne die Empfindung ſolcher lebendigen Weſen gar kein Bewußtſein der Erſcheinung haben würden. Das innere Leben dieſer Dinge können wir nicht ohne reflexive Thätigkeit, Selbſtbeſtimmung oder Freiheit uns denken. Erſt dadurch, daß wir ihnen ſolche freie Thätigkeiten zurechnen können, kommen wir zu wahren Prädicaten für die Subſtanzen, welche wir nach den Geſetzen unſers Denkens aufzuſuchen haben. Aber das Leben, welches den Subſtanzen der Welt beigelegt wird, gehört den Erſcheinungen an, ſelbſt das innere Leben ergibt ſich nur in der Wechſelwirkung, aus welcher wir

die Erſcheinungen nach den Geſetzen unſers Denkens erklären müſſen, und in ihm ſcheinen die Wirkungen der Außenwelt an den freien Thätigkeiten des lebendigen Weſens. Daher kommen wir erſt durch das allgemeine Geſetz der Wechſelwirkung auf den eigentlichen Kern der Frage, welche uns beſchäftigt. Wenn die Verhältniſſe der Welt, in welcher wir ſind, uns feindlich und widerwärtig wären, ſo würden wir unſers Lebens nicht froh werden können. Hielten uns die Mächte der Welt in einer Wechſelwirkung, die uns nur Sklaverei brächte, ſo würden wir kein freies, d. h. überhaupt kein Leben führen können, ſondern zu einem ewigen Tode verdammt ſein.

Jeder muß fühlen, daß hier die Entſcheidung liegt. Es iſt die Entſcheidung zwiſchen zwei verſchiedenen Weltanſichten, von welchen die eine überall Leben und Freiheit, die andere überall Tod und Sklaverei ſieht, wenn das letzte Ziel alles Werdens und die wahre Bedeutung des Ganzen bedacht wird. Daß in der Mitte des Werdens eine Verbindung beider liegen bleibe, ſoll damit nicht geleugnet werden. Wir ſehen uns hierdurch nur wieder auf die Behauptung zurückgeführt, daß über die Lehre von der Unſterblichkeit nur aus der Mitte einer vollen Weltanſicht entſchieden werden könne. Das Leben des einzelnen Dinges ſchließt ſich an das Ganze an; als Glied des Ganzen kann es daſſelbe nur in Uebereinſtimmung mit dem Syſtem führen, zu welchem es gehört.

Wenn man jedoch meinen ſollte, die beiden Weltan-

ſichten, um welche es ſich handelt, ſtünden uns zur freien Wahl, ſo würde man dadurch ſchon für die eine, für die Weltanſicht der Freiheit entſchieden haben. Wenn man ſich der Nothwendigkeit ergeben hat, ſo bleibt nur übrig die verſchiedenen Meinungen der Menſchen als eine Sache des Temperaments oder der verſchiedenen, von der Natur beſtimmten Neigungen anzuſehen. Von der Freiheit des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens kann dabei nicht die Rede ſein; in dieſem Fall haben wir die Syſteme jeder Art der Erkenntniß ebenſo wie alles andere für Naturerſcheinungen zu achten; die Entſcheidung für das Syſtem der Freiheit iſt alſo ſchon erfolgt, wenn wir darauf eingegangen ſind über die Erſcheinungen hinauszugehen und ihre Gründe aufzuſuchen. Ueber wiſſenſchaftliche Meinungen können wir nicht ſtreiten, wenn wir nicht der Vernunft und ihrer Freiheit eine Stelle in unſerm Leben einräumen.

Hieraus wird ſich auch ergeben, daß die Anwendung in der That aller Geſetze des Denkens uns zu dem Syſtem der Freiheit hinzieht und daher auch alle dieſe Geſetze zur Löſung der uns beſchäftigenden Frage herbeigezogen werden müſſen. Das Geſetz der Wechſelwirkung oder des weltlichen Zuſammenhangs ſetzt voneinander verſchiedene, in ihrer Beſonderheit ſelbſtändige, in ihrem Sein beſtändige Subſtanzen voraus. Wenn ſie nicht für ſich wären, ſo würden ſie nicht aufeinander wirken können; wenn ſie nicht beſtändig blieben, würden ſie nicht in der Wechſelwirkung beſtehen können. Daher

ist das Gesetz der Substantialität die Grundlage für den Beweis der Unsterblichkeit. Ohne die Beständigkeit der einzelnen Dinge würde an keine Beständigkeit ihres Lebens gedacht werden können; sie würden keine Substanzen, sondern nur Erscheinungen sein. Aus ihrem selbständigen Sein fließt ihr selbständiges Leben, doch nur unter der Bedingung, daß ihnen die Wechselwirkung Raum gestattet für die Entwickelung des Vermögens, welches in ihnen liegt, für die Verwirklichung ihres Wesens. Ein solcher Raum ist den lebendigen Dingen bisher, wenn auch nur in beschränktem Maße, gestattet worden, und wenn er ihnen nicht gestattet worden wäre, so würde es gar nicht zur wirklichen Wechselwirkung gekommen sein, sondern alles wäre beim Alten, bei der Selbsterhaltung geblieben. Somit setzt die Wechselwirkung auch das Leben voraus. Daß wir diesen Begriff für die Lehre von der Unsterblichkeit nicht entbehren können, bedarf keines Beweises. Wenn nicht das Leben begonnen hätte, so könnte es nicht fortgesetzt werden. Daß wahres Leben nicht möglich sei ohne Freiheit, ist gezeigt worden und daher folgt auch, daß die Wechselwirkung das System der Freiheit voraussetze.

Doch nur gesetzmäßige Freiheit können wir den weltlichen Dingen zugestehen, keine ungehörige Einschaltung in die systematische Ordnung, keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze der Wechselwirkung. Das Gesetz der Welt fordert den Anschluß des Einzelnen an das Allgemeine; es schließt die Gesetze der Natur und

der ſittlichen Ordnung in ſich ein; nicht eine ſklaviſche Unterordnung unter das Allgemeine iſt ſein Inhalt, ſondern eine gegenſeitige Rückſichtnahme des einen Gliedes auf das andere und eine Hingebung des eigenen Willens an den Willen der Geſammtheit. Darauf beruht die Kunſt des Lebens, daß die einzelne Perſon ſich ihren Umgebungen und ihre Umgebungen ſich befreunden kann, und nur in dem Maße, in welchem jemand dieſe Kunſt verſteht, wird er auch ein freies und wahres Leben hoffen können. Wer dagegen unzufrieden mit der beſtehenden Ordnung dieſe Kunſt verſchmäht, der wird mit Widerwillen ihr folgen müſſen, über die Sklaverei der Welt klagen und der Anſicht ſich hingeben, welche den Gang der Dinge ausſchließlich von der Natur leiten läßt. Die beiden Weltanſichten, zwiſchen welchen wir entſcheiden ſollen, ſtehen allerdings zu unſerer Wahl, aber nicht die Natur darf über ſie entſcheiden, ſondern die Vernunft. Wer, wie die reinen Naturaliſten, dem Naturgeſetze alles unterwerfen will, der verbietet ſich ſelbſt die Entſcheidung und, wenn er conſequent iſt, ſo hat er nicht allein ſein Urtheil, ſondern auch ſein Leben mit jeder Art ſeiner Freiheit aufgegeben. Er wird ſich nicht beſchweren können, wenn man ſeine wiſſenſchaftliche Anſicht nur für den natürlichen Ausbruch einer leidenſchaftlichen Vorliebe oder Stimmung ſeines Geiſtes erklärt. Wenn wir dagegen dem freien Urtheil der Vernunft das Urtheil überlaſſen, haben wir uns für die Weltanſicht einer geſetzmäßig verfahrenden Frei-

heit entſchieden und von dem Sittengeſetze, welches in ihr zur Herrſchaft gelangen ſoll, werden wir auch erwarten können, daß es jedem einzelnen Dinge die Gelegenheit bieten werde, die in ihm entwickelten Kräfte in weiterer freier Entwickelung für den ſittlichen Zweck der Welt zu bethätigen.

Wir ſind hiermit auf eine Anſicht der Dinge geführt worden, welche den weiteſten Umblick nicht allein geſtattet, ſondern auch fordert. Den Zuſammenhang aller Dinge ſollen wir bedenken. Was ein Privatwunſch ſchien, will als eine Sache des öffentlichen Wohls behandelt werden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß unſer Geſichtskreis zu eng iſt um Auskunft zu geben über alle die Möglichkeiten, welche in dieſer weiten Ausſicht liegen. Unbedacht dürfen ſie aber nicht gelaſſen werden. Nicht allein, was unſterblich iſt, ſondern auch wie es unſterblich iſt, haben wir zu überlegen. Dadurch kommen wir aber in Unterſuchungen, welche manches Problematiſche haben, und es haben ſich aus dieſem Grunde an die Lehre von der Unſterblichkeit viele Hypotheſen angeſetzt, welche wir nach den allgemeinen Grundſätzen, den Grundlagen unſerer Unterſuchung, zu prüfen haben, ſoweit aus ihnen entſchieden werden kann. Denn das dürfen wir uns nicht verhehlen, daß wir über das Wie des Fortlebens aus allgemeinen Grundſätzen nicht viel entſcheiden können. Der Tod gehört zu den periodiſchen Abſchnitten des Lebens, welche alle viel Räthſelhaftes haben, weil ſie nur aus natürlichen Hemmungen der

ſittlichen Fortſchritte hervorgehen können. Sowie er nun eine räthſelhafte Hemmung iſt, ſo muß es auch räthſelhaft ſein, wie er überwunden wird. Wenn aber ſo viel Problematiſches an die Weiſe des Fortlebens ſich anſchließt, ſo bleibt doch das Fortleben ſelbſt außer Zweifel, ſichergeſtellt durch die allgemeinen Geſetze unſers Denkens.

32. Präexiſtenz der lebendigen Weſen.

Die Meinungen, welche über das Leben beſonderer Subſtanzen in der Welt verbreitet ſind, blicken nicht allein in die Zukunft, ſondern auch in die Vergangenheit. Wenn man einmal über die Grenzen ſeiner und der menſchlichen Erfahrung hinausgeführt wird, hat das eine wie das andere Ende denſelben Anſpruch auf Berückſichtigung. Für die Wiſſenſchaft die Vergangenheit ſogar in höherm Grade, weil die Zeichen derſelben in der Gegenwart in ihren Folgen vorliegen, für die Praxis dagegen die Zukunft, weil auf ſie die Sorge gerichtet iſt. Der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung können doch beide nicht entzogen werden, weil wir die Gegenwart nur als die Mitte zwiſchen Vergangenheit und Zukunft uns erklären können. Wenn wir von Subſtanzen handeln, deren Unvergänglichkeit in Gegenſatz gegen die Vergänglichkeit der Erſcheinungen behauptet wird, ſo können wir ihre Vergangenheit ebenſo wenig wie ihre

Zukunft vergeſſen; den Gedanken an beide müſſen wir in gleicher Weiſe durchführen und die Erkenntniß der einen wird Licht auf die Erkenntniß der andern werfen müſſen. Die Hypotheſen, welche ein roher Verſtand von der Wiederkehr lebendiger Weſen auf Erden (Palingeneſie), von der Seelenwanderung (Metempſychoſe, Metemſometoſe) ſich gebildet hat, ſind faſt unter allen Völkern verbreitet; ſie haben nicht allein die Fortſetzung unſers gegenwärtigen Lebens im Auge, ſondern fragen auch, ob wir ſchon früher gelebt haben könnten (Präexiſtenz der Seele), ja behaupten ein ſolches früheres Leben der Perſon. Die Anſichten, welche hierüber ſich gebildet haben, greifen tief in die Lehre von der Unſterblichkeit ein.

Man hat die Annahme eines frühern Lebens der Perſon dadurch abzuwehren geſucht, daß man den Mangel an Erinnerung an ein ſolches Leben für den ſichern Gegenbeweis anſah. Dafür kann er jedoch nicht gelten. Die Erfahrung, daß vieles unſerm Gedächtniß entfällt, was wir doch erlebt haben, ſpricht dagegen. Von unſerm erſten kindiſchen Leben wiſſen wir faſt nichts; es ließe ſich wol denken, daß mächtige Kataſtrophen unſers Lebens die Vergangenheit einer frühern Zeit uns völlig aus der Erinnerung brächten. Hat man doch auch gemeint, der Tod könnte eine ſolche Kataſtrophe ſein, welche uns den Becher der Vergeſſenheit brächte. Aber mehr als die Erinnerung des früher Erlebten fehlt uns; auch die Folgen des frühern Lebens, welches man annimmt,

werden wir nicht gewahr. Bei unſerer Geburt ſind wir von jeder Bildung unſerer Vernunft entblößt; alle Fertigkeiten in ihrem Gebrauch fehlen uns. Platon freilich hat gemeint, ſie ſchienen uns nur zu fehlen; unſer Lernen wäre nur eine Wiedererinnerung an das früher Geſchaute. Aber das iſt nur ein anderer Ausdruck für das von uns Behauptete. Wenn wir etwas erſt lernen müſſen, ſo fehlt uns die Erkenntniß; ſie wohnt uns nicht als Fertigkeit bei, ſondern ſoll erſt erworben werden. Würde nun das wol ein wahres Leben zu nennen ſein, in welchem wir nichts gewonnen hätten für die Zwecke unſerer Zukunft? Daher iſt die Wirklichkeit eines frühern Lebens von dem gegenwärtigen auch nicht durch die geringſte Erfahrung bewieſen. Man hat jedoch die Nothwendigkeit ein ſolches anzunehmen aus allgemeinen Grundſätzen erweiſen wollen. Keine Subſtanz kann in der Zeit entſtehen; ſo wie ihr Sein unvergänglich in die Zukunft hinausreicht, ſo reicht es auch unvergänglich in die Vergangenheit zurück. Keine Zuſammenſetzung kann eine Subſtanz machen; denn ſie iſt nichts Zuſammengeſetztes. Durch keine Wirkung kann eine Subſtanz hervorgebracht werden; denn damit eine Wirkung auf ſie geſchähe, würde ſie ſchon ſein müſſen. Würde eine Subſtanz als eine Wirkung hervorgebracht, ſo wäre ſie nicht Subſtanz, ſondern Product und Erſcheinung.

Man hat nun hieraus ſchließen zu können gemeint, daß auch die lebendigen Subſtanzen von jeher und mit-

hin vor ihrem gegenwärtigen Leben gelebt haben müßten. Aber zum Leben gehört mehr als Subſtanzſein. Ein Vermögen zum Leben muß der Subſtanz wol beiwohnen, welche einmal zu leben beginnen ſoll, aber ein wirkliches Leben keineswegs. Vor jeder Entwickelung eines lebendigen Weſens werden wir ein Sein deſſelben vorausſetzen müſſen, in welchem es zu dieſer Entwickelung noch nicht gekommen iſt; in ihm beharrt es in Selbſterhaltungen ohne Fortſchritte in der Verwirklichung der in ihm angelegten Kraft, und das iſt kein Leben, weil Leben ohne Fortſchritte in der Entwickelung nicht gedacht werden kann. Es bleibt dieſes Sein der Subſtanz vor ihrem Leben auf den Widerſtand beſchränkt, welcher der Vernichtung entgegengeſetzt wird. Sie iſt in ihm völlig beſchränkt auf ihr Beharren, ganz in der Macht der äußern Natur, welche die Angriffe auf ihre Selbſtändigkeit macht, und der innern Natur, welche ſie im mächtigſten, unüberwindlichen Naturtriebe zurückweiſt. Zu einer Entwickelung im Leben kommt es auf dieſer Stufe des Daſeins nicht; alles hängt vom Wechſel der Verhältniſſe ab; wenn ſie nicht wechſelten, durch irgendeine äußere Kraft bewegt, würde alles beim Alten bleiben; und im Innern des Weſens, im Grade des Daſeins bleibe auch wirklich alles beim Alten. Nicht mit Unrecht hat man dieſe Weiſe des Daſeins mit dem Samenzuſtande verglichen; denn einem unbefruchteten Samen gleicht es am meiſten; jede Subſtanz vor ihrem Erwachen zum Leben würde ganz einem ſolchen Samen

gleich sein, wenn nicht dieser doch schon in einer lebendigen Substanz eine Vorbildung für künftiges Leben erfahren hätte. Es ist dies das Dasein der nackten Monaden, von welchen Leibniz spricht, von welchen er bildlich sagt, daß sie ein thatenloses Leben verschlummern. Aber nur als ein bildlicher Ausdruck ist dies zu verstehen, denn ein Leben, welches wirklich ohne Thaten wäre, das würde kein Leben sein; wenn man einer Substanz nichts zurechnen kann, auch nicht das Bewußtsein, in welchem sie auf sich reflectirt, dann kann auch Leben ihr nicht in Wahrheit zugeschrieben werden.

In einem solchen bildlichen Sinn ist es nun auch auszulegen, wenn man von einer Präexistenz der Seele oder von einem Leben der lebendigen Wesen vor ihrem gegenwärtigen Leben geredet hat, und noch weniger wird man es im eigentlichen Sinn zu nehmen haben, wenn man behauptet hat, es sei alles lebendig und es gebe gar keine todte Substanz in der Welt. Das todte, unentwickelte und noch in keiner Lebensentwickelung begriffene Dasein ist vielmehr das Ursprüngliche, von welchem alle Entwickelung der Lebenskeime beginnen muß. Dem todten Samenzustande kann man das vergleichen. In einem solchen kann ein Ding lange verharren und nur unter begünstigenden Umständen wird es aus diesem rein natürlichem Dasein zum Leben erwachen können. In der Erfahrung können wir uns nachweisen, daß Samen lange nur als unselbständige Glieder einem andern Organismus dienstbar sind, daß sie auch losgelöst von ihm

noch kein selbständiges Leben haben, und doch im ursprünglichen Zustande sind sie nicht geblieben, sondern schon eine Vorbereitung haben sie empfangen zum selbständigen Leben. Hieraus läßt sich abnehmen, daß die Substanzen der Welt nach natürlichen Gesetzen durch mancherlei Zustände eines abhängigen Daseins hindurchgehen können und nach der gegenwärtigen Lage der Dinge auch wol hindurchgehen müssen, ehe sie dazu gelangen ihr eigenes selbständiges Leben zu gewinnen. Alles, was geworden ist, muß vom Tode zum Leben erwachen; aus der leblosen Substanz wird die lebendige; vom Vermögen zu leben kommt sie zum wirklichen Leben; aus der allgemeinen Natur muß sie zum freien Leben sich erheben, um ihrer Selbständigkeit theilhaftig zu werden; vor ihrer That muß sie sein. So lautet das Gesetz der weltlichen Entwickelung, welchem kein Geschöpf sich entziehen kann.

Die Anwendung dieses Gesetzes auf die verschiedenen Zeiten oder Perioden der Weltentwickelung ist uns nur in beschränktem Maße gestattet. Sie hängt von den Grenzen unserer Erfahrung ab, die uns nur mit geringer Sicherheit die Spuren verfolgen lassen, welche auf andere, frühere Perioden der Weltordnung schließen lassen. Nur die gegenwärtig waltenden Naturgesetze kennen wir, nicht genau und in allen ihren Theilen, aber doch so weit, daß wir daraus abnehmen können, wie das Leben des Individuums von vielen Vorbedingungen abhängt. Damit es fähig werde, zum selbstän-

digen Leben zu erwachen, muß die allgemeine Natur viele günstige Umstände zusammenfügen und die äußere Natur der innern Natur der Substanz einen Leib bereiten, welchen diese ergreifen und zum Organe ihres Lebens machen kann. So sehen wir die Individuen in das Leben eintreten, an Vorbedingungen sich anschließend, welche alle noch nicht das Leben machen. Daß sie ein früheres Leben gehabt hätten und zu einem neuen Leben nur erwachten, wie aus einem tiefen Schlafe, davon haben wir keine Anzeichen. Alle seine Fertigkeiten soll das Individuum erst erwerben; nur Anlagen zu ihnen bringt es zur Welt; ihr wirklicher Besitz ist die Frucht seines Lebens; seine Seele war nicht früher vorhanden; nur die todte Substanz war da, welche die Anlage in sich trug den Leib zu beseelen und in ihrem Bewußtsein ein eigenes Dasein und Leben sich zu schaffen.

33. Seelenwanderung. Wanderung durch die Gestirne.

Sowie die Hypothesen über unsere Wanderung durch frühere Lebensformen keinen wissenschaftlichen Halt haben, ebenso wenig andere Vermuthungen, welche von spätern Wanderungen reden. Wenn man gemeint hat, wir könnten mehrmals wiederkehren auf die Erde in der Gestalt anderer Thiere, ja sogar der Pflanzen oder leblosen Substanzen, so vernachlässigt diese Meinung die

ſpecifiſchen Unterſchiede der Arten und Gattungen der Dinge, welche gewiß nicht auf eine bloße Muthmaßung hin zu Perioden eines und deſſelben Lebens herabgeſetzt zu werden verdienen. Wenn man angenommen hat, daß dieſelbe Seele durch verſchiedene Menſchenleiber hindurchgehen könnte, ſo ſieht man nicht ab, welchen Zweck es haben ſollte, daß dieſelbe Perſon mehrmals dieſelben Stufen des menſchlichen Lebens auf Erden, die verſchiedenen Alter des vernünftigen Lebens, zu durchmeſſen habe, Was aber die Hauptſache iſt, eben dieſe Verſtellungsweiſen verrathen die Beſchränktheit eines Standpunkts, welcher nur die Formen des irdiſchen Lebens kennt und daher auch das Fortleben nach dem Tode in dieſen Formen ſich denken zu müſſen glaubt, und ſind ebendeswegen zu verwerfen. Denn wer einmal in ſeinen Gedanken über das gegenwärtige Leben hinausgeht und über die Zukunft der Perſon in einem andern Leben auch nur Vermuthungen wagen will, der darf unſtreitig von der Geſtalt des Lebens, wie ſie gegenwärtig erblickt wird, ſeine Gedanken nicht feſſeln laſſen.

Einen kühnern Flug der Phantaſie nehmen die, welche nach unſerm irdiſchen Leben eine Wanderung durch andere Geſtirne zu immer weiterer Beſchauung des Weltalls uns in Ausſicht ſtellen. Sie ſind zu dieſer Annahme durch die menſchliche Wißbegier getrieben worden, welche gegenwärtig nur ungern die Schranken erträgt, welche die räumliche Entfernung ihren Forſchungen ſetzt, und ſie künftig gehoben ſehen möchte. Ihrer Meinung haben

wir kein wiſſenſchaftliches Bedenken entgegenzuſetzen, denn ohne Grund würden die Einwürfe ſein, welche daraus gezogen worden ſind, daß andern Weltkörpern die Bedingungen fehlten, ohne welche das irdiſche Leben nicht gedeihen kann. Es iſt eine zu enge Beſchränkung des leiblichen Lebens, wenn man es an die Formen für gebunden hält, welche unſer gegenwärtiges Leben treffen. Aber wie dieſer Meinung kein wiſſenſchaftliches Bedenken entgegenſteht, ſo iſt ſie auch von wiſſenſchaftlichen Gründen entblößt. Denn wenn wir auch der Wißbegier des Menſchen keine Grenzen ſetzen mögen, ſo dürfen wir ihre Befriedigung doch auch nicht ſchlechthin von räumlicher Gegenwart abhängig machen. Nur verſtändliche Zeichen verlangt ſie in den Erſcheinungen und unſere edelſten Sinneswerkzuge wiſſen ſie auch in weiter Ferne aufzuſuchen.

Das Wahre, was der Hypotheſe von der Seelenwanderung zu Grunde liegt, beruht nur auf dem Gedanken, daß wir, wenn wir aus unſerm gegenwärtigen Leben ſcheiden, noch immer der leiblichen Werkzeuge bedürfen, um uns einzuleben in die uns umgebende Welt, Verſtändniß von ihr zu empfangen und Verſtändniß von uns ihr zu geben. Mit andern Worten, wir können uns kein Leben der Subſtanz ohne Leib denken; wir fordern die Unſterblichkeit der Perſon, nicht allein der Seele, ſondern auch des Leibes, wenn nicht für immer, ſo doch auf dem Standpunkte der Entwickelung, auf welchem wir das jetzige Leben verlaſſen. Da wir nun

aber den gegenwärtigen Leib verloren geben müſſen, ſo meint man, würden wir ihn mit einem andern Leibe verwechſeln. Soweit können wir dieſer Hypotheſe nicht unrecht geben. Aber es miſchen ſich mit ihr andere Vorausſetzungen. Man kann ſich auch die Leiber lebendiger Subſtanzen nicht anders denken, als wie ſie auf der gegenwärtigen Stufe des irdiſchen Daſeins in der Erfahrung uns vorkommen. Dieſe Beſchränktheit unſers empiriſchen Geſichtskreiſes läßt uns annehmen, daß wir nur wandern können aus einem Leibe in den andern nach einer Wahl gleichſam, welche unter der Zahl der uns bekannten irdiſchen Lebensformen getroffen werden muß. Dies beruht offenbar auf einer beſchränkten Anſicht vom Naturgeſetz, als wenn dies keine andern Arten des leiblichen Lebens geſtatte. Man denkt ſich alsdann auch wol den Wechſel des Leibes wie einen Wechſel der Kleidung oder der Wohnung, ſodaß es mehr oder weniger als eine Sache der Wahl, des Zufalls oder des Geſchicks erſcheint, in welchen Leib die Seele gerathe. Dies widerſpricht dem Zuſammengehören des Leibes und der Seele, die in der Perſon nur eine Einheit bilden ſollen. Von alledem haben wir das Gegentheil anzunehmen, wenn wir uns das künftige Leben mit dem gegenwärtigen in Analogie denken. Auch gegenwärtig wechſeln wir den Leib; in keinem Augenblicke bleibt er derſelbe und wir würden daher ſagen können, daß wir beſtändig in der Seelenwanderung begriffen ſind; aber beſtändig wechſelt mit ihm auch unſere Seele

und stellt sich ein passendes Verhältniß her zwischen beiden. Das ist das Wahre in dieser Lehre. Ihm gemäß werden wir setzen müssen, daß, wie der Leib des Greises dem Leibe eines Kindes nicht gleichen kann, so der Leib des Gestorbenen auch nicht die Form eines eben Geborenen an sich tragen darf. Es mag schwierig sein das Verhältniß des Leibes und der Seele genau zu ermitteln, wie es schwierig ist genau darüber zu entscheiden, was der Substanz in Wahrheit zugerechnet werden darf von den Grenzpunkten, in welchen sie sich mit andern Substanzen begegnet; aber darüber müssen wir außer Zweifel sein, daß für die in ihrem Leben fortgeschrittene Substanz weder eine Seele noch ein Leib paßt, welcher der niedrigsten Stufe der Entwickelung angehört.

34. Auferstehung des Leibes.

Von den Meinungen, welche über unser Fortleben nach dem Tode sich gebildet haben, erwähnen wir sogleich noch die Lehre von der Auferstehung des Leibes, weil ihre Beurtheilung an den soeben berührten Gesichtspunkt sich anschließt. Sie hat ein geheiligtes Ansehen, aber es wird sich auch leicht erkennen lassen, daß sie etwas Bildliches an sich trägt, welchem man nur in allzu wörtlicher Auslegung ein dogmatisches Ansehen hat beilegen wollen. Ihre Verbreitung verdankt sie wol

vornehmlich dem Gedanken, daß die Fäden des sittlichen Verkehrs, welcher hier begonnen worden, durch den Tod nicht als abgerissen angesehen werden dürften. Wenn man alsdann seine Fortsetzung sich veranschaulichen wollte, konnte man nur die Formen des gegenwärtigen Lebens zum Muster nehmen. Bildliche Darstellungsweisen waren dabei unvermeidlich; die dichterische Phantasie mußte den Mangel der Erfahrung ergänzen. Ohne Zweifel hat man das Recht, einen Zusammenhang der künftigen mit den gegenwärtigen Verhältnissen der sittlichen Welt vorauszusetzen; wenn man aber die Parabeln, in welchen er ausgesprochen wird, in einer ängstlich wörtlichen Auslegung zu Lehrsätzen umgestalten will, so führt dies nur zur Entstellung der Wahrheit.

Daß unser Leib nur in einer verklärten Gestalt auferstehen könne, kaum vergleichbar mit der Form seines gegenwärtigen Lebens, konnte niemand verborgen bleiben, welcher mit dem Gedanken an das künftige Leben die Hoffnung einer größern Vollkommenheit verband. Da hat man denn mancherlei Dichtungen sich erlauben müssen, wie das Verwesliche des Leibes aufhören, seine Schäden wegfallen, nur seine jugendliche Gestalt, ohne ihre Bedürfnisse und ohne der Macht des Alters unterworfen zu sein, sich erneuen würde, um das Wunderbare in dieser Lehrweise nur einigermaßen sich glaubhaft zu machen. Sie hört darum nicht auf ein Wunder zu fordern, welches mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch steht und doch nicht ausreicht, das zu behaupten,

was behauptet werden soll, die Wiedererweckung desselben Leibes, welcher der Verwesung verfallen ist.

Doch über diese Ungereimtheiten, welche der wörtlichen Auslegung dieser Lehrweise zur Last fallen, wird man nicht übersehen dürfen, daß ihr ein wissenschaftlich haltbarer Beweggrund zu Grunde liegt. Sie vertritt den Gedanken, daß unser leibliches nicht minder als unser geistiges Leben einen stetigen Verlauf haben, d. h. dem Gesetze einer sich fortsetzenden Entwickelung unterworfen sein muß. Der Verkehr einer sittlichen Gemeinschaft, welcher hier begonnen hat, soll nicht für immer abgebrochen werden. Hier ist er noch unvollkommen, dort soll er vollkommener werden; das Reich der nach sittlicher Gemeinschaft Strebenden soll sich nur enger und enger schließen und in diesem Verkehr soll nichts von dem aufgegeben werden, was bereits erreicht ist. Die Mittel hierzu liegen in unserm leiblichen Leben, in den Organen der Mittheilung, durch welche wir empfangen und geben; durch sie schließen die Substanzen, welche diesem Reiche angehören, ihren Bund und können ihn nur bewahren, indem sie an dem weitern Gebrauch dieser Mittel sich wiedererkennen und ihre gemeinschaftlich begonnenen Werke in neuer Gemeinschaft fortsetzen. Wenn die Katastrophe des Todes einen großen Theil dieser Mittel rauben sollte, so darf sie doch nicht alles uns nehmen; an die noch vorhandenen Mittel des leiblichen Lebens muß sich die Fortsetzung des sittlichen Lebens anschließen. Die Weise, wie dies geschieht, ist

uns verborgen; dies theilt sie aber nur mit allem, was unserm künftigen, geistigen und sittlichen Leben angehört.

Hierdurch wird die Annahme gerechtfertigt, nicht allein, daß unser künftiger Leib aus dem gegenwärtigen hervorgehe, sondern auch in seiner vollkommnern Gestalt unaufhörlich mit dem gegenwärtigen eine Analogie bewahren werde. Nicht mit Unrecht hat man das Frühere überhaupt einem Samen verglichen, welcher im Spätern sich entwickeln werde, und wie der Same unsers gegenwärtigen Daseins mit den Früchten unsers künftigen Lebens in ununterbrochenem Zusammenhange stehen muß, so werden wir auch der Lehre, daß eine samenartig sich entwickelnde Kraft (seminalis ratio, λόγος σπερματικός) unser Leben von Anfang bis zu Ende in geistigen wie in leiblichen Werken in demselben Charakter oder Begriff zusammenhalten müsse, ihren guten Grund nicht absprechen dürfen.

35. Wissenschaftliche Grundsätze über die Weise des Fortlebens nach dem Tode.

Diese Lehre kann uns auch aufmerksam machen auf die wissenschaftlichen Grundsätze, nach welchen wir überhaupt alle Meinungen über das Wie unserer Fortdauer nach dem Tode zu beurtheilen haben. Wir würden über dasselbe nichts auch nur in wahrscheinlicher Folgerung zu muthmaßen im Stande sein, wenn wir nicht an-

nehmen dürften, daß unsere Zukunft unserer Vergangenheit und Gegenwart entsprechen werde. Denn es ist unserer Anschauung noch nicht gegenwärtig, und da wir alles nur vermittelst der Erscheinung, welche durch unmittelbare Anschauung uns bekannt wird, zu erkennen im Stande sind, so würden wir von der Zukunft nichts wissen, wenn nicht in der Vergangenheit und Gegenwart Zeichen vor ihr lägen. Aber in der Welt ist nichts abgesondert schlechthin; alles hat sich seinen Umgebungen anzupassen und trägt Zeichen von ihnen an sich. In der Vergangenheit und der Gegenwart liegen die Lose oder Keime der Zukunft; aus ihnen werden wir unsere Vermuthungen über unser künftiges Leben ziehen können. Es ist also der Zusammenhang der Welt, auf welchem wir fußen müssen, wenn wir in verständiger Weise uns mehr oder weniger sichere Meinungen über das Wie unsers künftigen Lebens bilden wollen.

Wenn wir hiervon ausgehen, so müssen wir vor allen Dingen eine Meinung entfernen, welche so seltsam ist, daß man ihre weite Verbreitung kaum glauben möchte. Sie dreht sich um den Gegensatz zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt. Wer das Streben der Vernunft nach der Erklärung der Erscheinungen nicht aufgegeben hat, muß auch den Unterschied zwischen beiden eingestehen. Die sinnliche Welt ist die Welt der Erscheinungen, welche in unsern sinnlichen Empfindungen sich uns vergegenwärtigen, eine Mischung von Schein und Wahrheit. Wer die Erklärung der Erscheinungen

sucht, der will Gründe derselben erkennen und ihre Wahrheit des Scheins entkleiden; die Gründe des Sinnlichen stehen aber über demselben und gehören der übersinnlichen Welt an. Dieser Unterschied ist also in dem Streben der Vernunft nach Erkenntniß der Wahrheit sicher begründet; die sinnliche Welt ist die Mischung aus Wahrheit und Schein, in welcher uns alles zuerst zum Bewußtsein kommt, bis wir beide voneinander zu unterscheiden gelernt haben; die übersinnliche Welt ist die wahre Welt, welche der sinnlichen zu Grunde liegt. Beide verhalten sich zueinander wie Wesen und Erscheinung (15). Ihr Zusammenhang untereinander ist aber hieraus auch klar. Die sinnliche Welt kann ohne die ihr zu Grunde liegende übersinnliche nicht bestehen und die übersinnliche Welt ist nur dadurch übersinnlich, daß sie ihre sinnlichen Erscheinungen begründet; beide können ohne einander gar nicht gedacht werden. Seltsam ist es daher, daß die Meinung, welche wir bestreiten, beide auseinandergezogen hat, als wenn unsere Unterscheidung eine Kluft zwischen ihnen legen müßte, als wenn wir in der sinnlichen Welt lebend der übersinnlichen Welt entrückt wären, als wenn diese weit entfernt wäre von uns und in ganz andern Regionen, etwa im Himmel, schwebte, während wir auf der Erde lebend nur jener angehörten. Gegen diese Meinung müssen wir festhalten, daß wir mitten in der übersinnlichen Welt leben, weil wir Gründe der Erscheinungen sind, aber auch mitten in der sinnlichen, weil wir die Erscheinungen nur begründen helfen und

an die Werke unſers wahren Lebens beſtändig der äußere Schein ſich anſetzt.

Ohne Zweifel hat nun zur Feſtſtellung dieſer Meinung das beigetragen, was man über die Kataſtrophe des Todes annehmen zu müſſen glaubte. Von ihr werden wir dem gewohnten Lebensgange entrückt; wenn wir noch fortleben ſollen, in andern Umgebungen, unter andern Verhältniſſen, in einer andern Welt werden wir leben müſſen; die jetzige Welt wird für die Welt der Erſcheinungen gehalten; wenn wir von ihr abtreten, gehen wir in die überſinnliche Welt der Wahrheit ein. Das ſind die ſchönen Phantaſien, mit welchen man das Bild des künftigen Lebens geſchmückt hat; ſchade, daß es auf Koſten des gegenwärtigen Lebens geſchehen iſt. In je hellerm Lichte die Zukunft ſich darſtellen ſollte, in um ſo tieferes Dunkel mußte die Gegenwart gerückt werden. Das iſt die Kunſt der Malerei, welche doch auch nur zwiſchen Wahrheit und Schein ſich halten kann. Jetzt ſind wir von Sinnenſchein umnachtet; wenn wir unſern Leib ablegen, dann werden alle Scheine fallen und wir werden die Wahrheit rein in ihrem überſinnlichen Glanze ſchauen.

Da wir jetzt nur Muthmaßungen ſchöpfen wollen über unſer künftiges Leben aus den Zeichen, welche Vergangenheit und Gegenwart bieten, laſſen wir den Glanz der Zukunft außer Spiel; aber die Wahrheit des gegenwärtigen Lebens können wir nicht aufgeben. Und in der That ich ſollte meinen, niemand könnte ſie aufgeben,

welcher nur einiges Zutrauen zu den Ergebnissen seines wissenschaftlichen Nachdenkens gefaßt hat. Wieviel weniger die, welche auch ihrem praktischen Leben vertrauen und die Früchte desselben im künftigen Leben zu ernten hoffen oder fürchten. Die Gesetze des Denkens bringen Wahrheit; auch in den Erscheinungen, welche wir gegenwärtig erleben, wissen wir sie vom Schein zu unterscheiden und setzen sie in den Erscheinungen voraus; die sittlichen Gesetze, mögen sie erfüllt oder übertreten werden, setzen eine Wahrheit voraus, welche uns zugerechnet werden kann und uns bleibt, wenn ihre Früchte auch auf das künftige Leben sich erstrecken sollen.

Es ist ein Gesetz des Denkens, auf welches wir uns zu berufen haben, wenn wir die Wahrheit des gegenwärtigen Lebens in seinem Verhältnisse zum künftigen behaupten wollen, das Gesetz des Grundes und der Folge. Es wird vorausgesetzt, wenn man annimmt, daß wir durch die gegenwärtige Erscheinungswelt hindurchdringen sollen zu dem bessern und wahren Leben der übersinnlichen Welt, es wird überhaupt vorausgesetzt in allen unsern Urtheilen, welche wir über das Leben fällen, wenn wir in ihm eine Abhängigkeit des Spätern vom Frühern annehmen. Schon die Gesetze der Sprache, welche alles Werden der Welt in Zeitwörtern und in der Folge ihrer Zeiten ausdrücken läßt, weisen auf dieses Gesetz des Denkens hin. Von dem Gesetze der ursachlichen Verbindung, mit welchem es oft verwechselt worden ist, unterscheidet es sich, weil es

nicht eine transitive Thätigkeit, im Uebergehen des Thuns von dem einen Subjecte auf das Leiden eines andern Subjects, sondern ein Fortgehen desselben Subjects von der einen auf die andere Stufe seiner Entwickelung uns anerkennen läßt. Es ist das Gesetz des fortschreitenden Lebens, welches in ihm uns vorliegt. Das Frühere legt den Grund zum Spätern; das Spätere muß die Leistungen des Frühern in sich aufnehmen, um weiter zu kommen. Auch von dem Gesetze der Substantialität ist dieses Gesetz unterschieden; denn nicht die unentwickelte Substanz, sondern seine schon in einem gewissen Grade entwickelte Kraft bietet das Frühere dar zur Grundlage für die spätern Entwickelungen. Wenn nun so das künftige Leben das frühere zu seiner Grundlage hat, kann man die Wahrheit des gegenwärtigen Lebens nicht verleugnen, ohne auch der Wahrheit jenes Abbruch zu thun.

Das Gesetz des Grundes und der Folge versichert uns den Zusammenhang der Entwickelungen in der Zeit. In ihr haben wir nicht allein eine Folge der Erscheinungen zu sehen, welche in unserer sinnlichen Anschauung oder Vorstellung miteinander verbunden werden, sondern einen wahren Zusammenhang wahrer Gründe der Erscheinungen. Der frühern Erscheinung liegt etwas Wahres zu Grunde, weil in ihr die Substanz zu einem Grade der Entwickelung gelangt, welchen sie vor ihr nicht hatte; in ihr verwirklicht sich etwas von dem, was ursprünglich nur im Vermögen der Substanz lag. Das Dasein

der weltlichen Dinge, sofern sie nicht auf Selbsterhaltungen beschränkt sind, sondern ein wahres Leben haben, verfließt nicht in einem leeren Zeitwechsel, sondern trägt seine Früchte in der Verwirklichung dessen, was ihnen als Anlage ursprünglich beiwohnte, nun aber mehr und mehr sich ihnen offenbart, in ihren wahren Besitz gelangt und zu ihrem Bewußtsein kommt. Ihr wahres Leben ist die Verwirklichung ihres Wesens. In ihm steigt das wahre Sein der Substanz von Stufe zu Stufe. In unserm gegenwärtigen Leben können wir das in der Erfahrung gewahr werden. Beim Beginn unsers Daseins ist uns nur eine Anlage gegeben zu alledem, was wir werden sollen; die Wirklichkeit alles dessen, was in ihr nur der Möglichkeit nach liegt, soll sich in unserm Leben Schritt vor Schritt ergeben. Indem es so zur Wirklichkeit gelangt, wird es fertig und wir reden daher von unsern Fertigkeiten, welche wir in unserm Leben erworben haben. Sie sind der wahre Gewinn unsers Lebens und geben die Grundlage ab, von welcher aus wir weitern Gewinn suchen sollen. Die höhere Stufe der Entwickelung können wir nicht erreichen, ohne durch die niedere hindurchgegangen zu sein. Eine Entwickelung im Sprunge gestattet der zeitliche Zusammenhang des Lebens nicht. Die Substanz auf der niedern Stufe der Entwickelung ist die nothwendige Vorbedingung oder der Grund der höhern Stufe. Erst muß die Fertigkeit erworben sein, dann können wir durch weitere Uebung sie zu größerer Vollkommenheit bringen.

Wenn wir zu ihr gelangt sind, erwartet sie die Gunst der Umstände für ihre Uebung und weitere Ausbildung; sollte sie sich nicht einstellen, dann kann sie ruhen; aber sie wird doch nicht verloren sein; was einmal fertig ist, das bleibt fertig; sowie eine Gelegenheit sie zu üben auffordert, wird sie wieder erwachen und in weiterer Anwendung auf neue Fälle sich stärken. Dieses Gesetz des zeitlichen Zusammenhangs setzt in allen seinen Gliedern einen wahren Gewinn und wahren Gehalt unsers Lebens voraus. Die Einwendung, daß wir in irgendeiner Zeit nur ein sinnliches Leben, ein Leben vergänglicher Erscheinung führten, haben wir in diesem Blick auf den wahren Gehalt unsers Lebens nicht zu fürchten.

Aber wir haben auch schon zugestanden, daß noch ein anderer größerer Zusammenhang die Entwickelung der einzelnen Substanz aufnehmen muß. Nur unter günstigen Verhältnissen der Außenwelt können die Fertigkeiten des einzelnen Dinges in stetigem Wachsthum gedeihen. Das Einzelne hat sich dem Allgemeinen zu fügen und nur im Anschluß an dasselbe gewinnt es die Früchte seines Lebens. Zu dem zeitlichen fügt sich der räumliche Zusammenhang; das Gesetz des Grundes und der Folge nimmt das Gesetz der Wechselwirkung auf; die Glieder des weltlichen Zusammenhangs können nur in gegenseitiger Hülfsleistung wachsen. Das sehen wir in der Erfahrung und können es uns ableiten aus den allgemeinen Gesetzen, nach welchen wir die ihr zu Grunde liegenden Erscheinungen erklären müssen. Wenn die

Subſtanzen der Welt ſich entwickeln ſollen, müſſen ſie in die Erſcheinung eintreten; nur in ihr werden ſie ſich und andern offenbar; um aber in die Erſcheinung zu treten müſſen ſie dieſelbe hervorbringen, und hervorbringen können ſie dieſelbe nicht für ſich allein, ſondern nur in Gemeinſchaft mit andern Dingen; ſie helfen ſie nur hervorbringen und bedürfen auch ſelbſt wieder der Hülfe anderer Dinge, um in ſie eintreten zu können. So kommt die eine Subſtanz nur mit der andern zu ihrer Erſcheinung, ihrem Bewußtſein und zur Verwirklichung ihres Weſens, und wenn ſie nicht paſſende Helfer fände für die Werke ihres Lebens, ſo würde ſie ſich ſelbſt und allen übrigen Weſen der Welt verborgen bleiben. Nur in der ſinnlichen Welt, werden wir daher ſagen müſſen, in ihren räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen, kommt die Wahrheit der weltlichen Dinge, d. h. die überſinnliche Welt zu Tage. So wie aber das Geſetz des Grundes und der Folge das Leben der einzelnen Dinge beherrſcht, ſo beherrſcht es auch das Leben im allgemeinen. Die übrigen Dinge müſſen ſich ebenſo ſchrittweiſe entwickeln wie wir; ihre frühere Entwickelung muß der Grund ihrer ſpätern werden und daher hängt auch in der Wechſelwirkung aller Dinge der Fortſchritt unſers Lebens von ihrem Fortſchritt ab. In der Erfahrung können wir hiervon den Beleg finden in der Geſchichte der Menſchen. Ihr Bildungsſtand kann nur nach Maßgabe ihrer räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe ſich geſtalten.

Dies sind die allgemeinen Grundsätze, nach welchen wir unsere Muthmaßungen über unser Fortleben nach dem Tode zu fassen haben. In der sinnlichen Welt werden wir bleiben, aber auch in ihr an Wahrheit unsers Wesens gewinnen oder mit andern Worten mehr in die übersinnliche Welt einrücken können. Der Zusammenhang in der sinnlichen Welt äußert sich nach zwei Seiten, räumlich und zeitlich, in unsern Verhältnissen zum Aeußern und in den Verhältnissen unter den Elementen unsers eigenen Lebens; nach beiden Seiten werden unsere Annahmen über unser künftiges Leben zu blicken haben; es läßt sich erwarten, daß daraus nach der einen und der andern auch verschiedene Gesichtspunkte sich ergeben.

36. Keine plötzliche Seligkeit.

Beide Seiten dieses Zusammenhangs machen uns darauf aufmerksam, daß wir keine Kluft anzunehmen haben zwischen unserm gegenwärtigen und unserm künftigen Leben, sowie keine solche zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt besteht. Die Folgen des frühern Lebens nehmen wir auch in das künftige hinüber; wir bleiben noch immer mit der Welt verbunden, auch mit der irdischen, wenn wir auch von dieser uns entfernt haben und aus dem unmittelbaren Zusammenhange mit ihr ausgeschieden sein sollten. Hiergegen fehlen die,

welche meinen, nach unſerm Tode würden wir ſogleich zu einem Leben der ſeligen Ruhe gelangen. Eine von den Arbeiten des gegenwärtigen Lebens ermüdete Seele mag wol die Sehnſucht nach einer ſolchen Ruhe fühlen; aber der muthige Geiſt wird auch ſeine Arbeiten liebgewonnen haben und die Fortſetzung derſelben nicht aufgeben wollen. Einen Haltepunkt hat jene Meinung in der Annahme geſucht, daß die Mühen unſers irdiſchen Lebens nur in dem Körper, den wir als eine Laſt, ja als eine Verunreinigung unſers geiſtigen Weſens an uns trügen, ihren Urſprung hätten und alsbald aufhören würden, wenn der Tod uns befreit hätte von ihm. Dieſe Anſicht iſt die Mutter geweſen der falſchen und feigen Flucht vor dem Sinnlichen, der falſchen Aſceſe, welche in Kaſteiungen des Fleiſches die Reinigung der Seele ſucht. Sie erweiſt ſich als irrig, wenn wir bedenken lernen, daß unſere wahre Seligkeit weder durch Entziehung noch durch Verleihung äußerer Dinge uns gewährt werden, ſondern nur reifen könne in der Entwickelung unſers Weſens unter Begünſtigung der Umſtände.

Betrachten wir unſere Zukunft als das, was aus dem frühern Leben unſerer Vernunft, durch neue Entwickelung in Anſchluß an das ſchon Erreichte ſich ergeben ſoll, ſo werden wir zwar nicht daran zweifeln können, daß unſere Vernunft nach dem Beſſern und dem Beſten ſtrebt und nur mit dieſem am Ende ſich zufrieden geben werde, wir werden aber nicht weniger in Demuth zu-

geſtehen müſſen, daß wir vom Beſten, von der Seligkeit, noch weit entfernt ſind, und die Geduld wird uns als eine Tugend erſcheinen müſſen, welche wir in der Mitte des Lebens und der Geſchichte der Welt zu üben haben. Unſere Vernunft iſt noch nicht der Reife nahe, deren Beſitz ihrer Arbeit ein Ende machen würde; noch viele Keime der Bildung ſchlummern in ihr, welche ihrer allmählichen Entfaltung harren. Sie iſt noch keineswegs rein; viele Leidenſchaften, Laſter und allerlei Böſes haften an ihr; die Folgen der Verwirrung, in welcher ſie lebt, können als natürliche Strafen des Böſen nicht ausbleiben, und nur unter fortwährenden Kämpfen gegen die innern Uebel der Perſon wird unſer Weſen ſich reinigen und zu ſeiner Vollendung fortſchreiten können. Dieſe Kämpfe kann man als innere Strafen unſerer Miſſethaten anſehen; ihnen werden auch äußere Strafen in natürlicher Weiſe ſich anſchließen; denn die Verhältniſſe zur übrigen Welt, in welche eine Subſtanz durch ihr früheres Leben ſich verſetzt hat, ſie werden nicht ohne Folgen auf ihre ſpätern Verhältniſſe in Leiden und in Thun bleiben können. Wir bezweifeln nicht, daß der Tod eine große Umwälzung in alle unſere Verhältniſſe bringen wird. Er kann uns erſchüttern, eine Epoche machende Wendung in unſerer Entwickelung verurſachen; aber vollenden kann er uns nicht, unſere Vollendung können wir nur von unſerer eigenen That erwarten. Und wenn er uns auch erſchüttert, darum erſchüttert er die übrige Welt nicht, zu welcher wir gehören; ſie

bleibt dieſelbe, welche ſie war; für ſie iſt unſer Tod von geringer Bedeutung, eine alltägliche Begebenheit; ſie bleibt noch weit entfernt von ihrer Vollendung, noch von vielen nur allmählich zu überwindenden Störungen zerriſſen. In einer ſolchen geſtörten Welt, werden wir ſagen müſſen, können wir der Seligkeit nicht theilhaftig ſein; je wärmern Antheil wir an ihr nehmen, um ſo mehr werden wir ihre Schmerzen fühlen, und um ſo wärmern Antheil werden wir an ihr nehmen, je beſſer wir ſind.

37. Organe, welche zum Fortleben nöthig ſind.

Wenn wir hierin vorausſetzen, daß unſer Zuſammenhang mit der Außenwelt durch den Tod nicht aufgehoben werden kann, ſo werden wir dadurch auch wieder an die Schwierigkeiten erinnert, welche uns der Gedanke an die Fortdauer unſers leiblichen Lebens bereitet. Wir müſſen ſie noch einmal unſerer Ueberlegung unterziehen, weil das, was wir früher über ſie geſagt haben, zu ſehr beim Allgemeinen ſtehen geblieben iſt.

Mit der Außenwelt hängen wir durch unſern Leib zuſammen, durch die Organe des Sinnes, welche uns die Wirkungen des Aeußern empfangen und empfinden laſſen, und die Organe des Handelns, welche unſerm freien Willen eine Wirkung nach außen vermitteln. Beide Arten der Organe können wir nicht entbehren,

wenn wir nicht des Zusammenhangs mit der übrigen Welt und mit allem uns Angehörigen beraubt werden, wenn wir Kunde von außen empfangen und Kunde von uns nach außen geben sollen. Im Tode aber versagen uns diese Organe ihren Dienst, soweit sich äußerlich bemerken läßt. Diese Beschränkung des Satzes haben wir hinzuzufügen, um unserer Erfahrung nicht mehr einzuräumen, als ihr zukommt; denn wir selbst haben den Tod noch nicht erfahren; wie dem Individuum, der besondern Substanz, zu Muthe ist, wenn der Tod eintritt, können wir nicht sagen, sondern nur das haben wir erfahren, daß die Organe, welche bisher uns das Dasein und das Leben eines Individuums gewahr werden ließen, uns hiervon keine Kunde mehr zukommen lassen. Es bleibt dabei immer noch die Möglichkeit übrig, daß die individuelle Substanz ein Kleinstes der Empfindung bewahrt und ein Kleinstes der Wirkung nach außen übt, nur so gering, daß unsere groben Sinne mit allen ihren feinsten Instrumenten es bisher nicht haben entdecken können. Diese Bemerkung ist zwar für unsere Erfahrung und Praxis von keinem Gewicht, aber doch nicht ohne alle Bedeutung für unsere Vermuthungen über den stetigen Zusammenhang unsers Lebens. Sie beseitigt jedoch nicht die Frage, woher wir die neuen Organe hernehmen werden für ein künftiges Leben, wenn die alten ganz oder größtentheils abhanden gekommen sind; denn bei der kleinsten und unmerklichsten Wechselwirkung, wie sie der Tod zurückgelassen hat, soll es

doch gewiß nicht bleiben. Wir werden hierdurch auch daran erinnert, daß es Grade der Wechſelwirkung gibt und die Organe des Lebens, wie wir ſie in der belebten Natur in verſchiedenen Graden der Ausbildung vorfinden, nicht dazu dienen, die Wechſelwirkung von Grund aus herzuſtellen, ſondern nur ſie zu verſtärken. Sie machen das Individuum empfindlicher und ſtärker in ſeiner ſpontanen Thätigkeit.

Woher wir die neuen Organe nehmen werden? Die Natur wird ſie uns darbieten und wir werden ſie uns aneignen, um ſie zu unſern Zwecken zu gebrauchen. Da iſt man nun beſorgt geweſen, entweder der Natur werde es an Mitteln hierzu oder dem Individuum an Kraft ſie zu gebrauchen fehlen. Man darf ſolche Beſorgniſſe nicht übertreiben. Die Natur freilich kümmert ſich nicht darum, ob uns die Mittel fehlen oder in Ueberfluß zuſtrömen, aber dem Weltzuſammenhang in ſeiner fortſchreitenden Entwickelung iſt dies doch keineswegs gleichgültig und ihm müſſen auch die Kräfte der Natur dienen. Man hat die Natur haushälteriſch genannt und ſollte ſie es nicht ſein, ſo würde der Weltzuſammenhang, die natürlichen und die ſittlichen Geſetze umfaſſend, dieſe Rolle übernehmen. In kein Individuum hat er eine Kraft gelegt, auf deren Entwickelung er nicht Bedacht nähme; er will keine unbenutzt umkommen laſſen; ſo wird er auch die Kräfte unſerer Vernunft ihrer Beſtimmung zuführen und ihnen die Mittel gewähren, welche dazu nöthig ſind. Dieſem Zuſammen-

hange ſtehen ganz andere und viel kräftigere Mittel zu Gebote, als den einzelnen Gliedern deſſelben. Schon einmal hat er es vermocht, aus einem unſcheinbaren Samenzuſtande uns zum Leben zu erwecken; dunkle Triebe der Natur und des Willens haben dazu zuſammenſtimmen müſſen, um das ins Werk zu richten; ihm werden auch die Kräfte der Natur ſich nicht entziehen, welche uns neue Organe darbieten können, und die ſittliche Ordnung der Welt wird nicht weniger bereit ſein uns Hülfe zu leiſten, wenn es auf die Fortſetzung unſers ſittlichen Lebens ankommt und wir dazu der Mittel bedürfen. Was aber uns betrifft, ſchon einmal haben wir gelernt eine uns fremde Natur zu unſerm Werkzeuge zu machen, auch für ein zweites Leben wird uns dieſe Kunſt zu üben wol nicht verſagt ſein, obwol ſie erſt gelernt werden muß, weil wir neue Organe gebrauchen ſollen.

Mit dem Gedanken an einen neuen Leib, welcher in einem neuen Leben von uns gewonnen werden ſoll, greifen wir allerdings in ein Gebiet hinüber, welches nur ſehr ſpärliche Anknüpfungspunkte in unſerm gegenwärtigen Gedankenkreiſe findet, noch viel ſpärlicher als der Gedanke an das Fortleben unſerer Seele. Denn für dieſes bietet ſich uns der Gedanke an die allmähliche Entwickelung unſerer geiſtigen Kräfte dar, welche auch eine Entwickelung unſerer Vernunft gewahr werden laſſen. Zwar nicht ohne alle Unterbrechung, aber doch in periodiſchen Abſätzen finden wir dieſe in einer fort-

währenden Steigerung. Selbst das Herabsinken der geistigen Kräfte, welches wir wol in hohem Alter zu erfahren pflegen, kann uns in der Hoffnung nicht stören, daß ein beständiges Wachsthum ihnen beschieden sei, denn wir können in jenen Erfahrungen des Alters theils leibliche und vorübergehende Hemmungen, theils auch noch eine Beschwichtigung der Leidenschaften, eine Reinigung und Beruhigung unserer Seele, also nur eine andere Art des Fortschritts erblicken. Anders ist es mit den Abschnitten unsers leiblichen Lebens. Sie zeigen zw arein Fortschreiten bis in die Mitte unserer irdischen Laufbahn; aber nachdem die jugendliche Kraft sich erschöpft hat, sinken die Thätigkeiten unsers Organismus unaufhaltsam herab und neigen sich einer sichern Auflösung zu. Hierzu gesellt sich noch eine andere Betrachtung. Unser Leib hält viele Substanzen zusammen, welche nur eine Zeit lang dem Dienste unsers Gesammtlebens untergeordnet werden. Sie sind, für sich genommen, der lebendigen Substanz so fremd, wie nur irgendetwas in dem Zusammenhang der Welt einem andern fremd sein kann. Wenn sie vom Organismus sich loslösen, lassen sie in der irdischen Natur noch immer als bestehend sich nachweisen. Unsere Seele, unser Leben ist ihnen dann fern. Kaum irgendeine Aussicht haben wir, uns ihrer wieder bemächtigen zu können. Während also der Gedanke uns nahe liegt, daß wir in ein künftiges Leben die fortwährend sich steigernden Kräfte unserer Seele, welche auf das innigste an unsere Persönlichkeit ange-

ſchloſſen ſind, hinüberretten können, ſehen wir in ein undurchdringliches Dunkel, wenn wir den ſtetigen Zuſammenhang unſers gegenwärtigen leiblichen Lebens mit einem künftigen Organismus fordern müſſen.

Wir werden dieſes Dunkel nicht zerſtreuen können. Aber darum ſind wir doch nicht genöthigt, das, was wir fordern müſſen, für eine Unmöglichkeit zu erklären. Auch die Belebung einer bisher todten Materie in der Entſtehung und Erzeugung der lebendigen Dinge erſcheint uns als ein Wunder, welches bisher unerklärlich geblieben, und dennoch müſſen wir die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſer Proceſſe zugeſtehen. In ihnen arbeitet die Natur den Werken der Vernunft vor und die Vernunft ergreift alsdann eine ſolche Vorarbeit, um ſie zu Werken eines ſelbſtändigen Lebens zu benutzen. Was ihr von der Natur geboten wird, iſt ihr noch fremd; ihre Aufgabe iſt ſeiner ſich zu bemeiſtern. Was die Natur in ihren Werken für ihre Zwecke zuſammengeführt hat, ſoll die Vernunft für dieſe Zwecke gebrauchen; ſie iſt aber weit entfernt davon, in ihm ſogleich heimiſch ſich zu finden; das Individuum, welchem die Vernunft eigen iſt und welches mitten in dem Bau der Natur wohnt, benimmt ſich doch anfangs in ſeinem Gebrauch ſehr linkiſch. Alle unſere Organe müſſen wir gebrauchen, wir müſſen ſehen und hören, wir müſſen greifen und gehen lernen; alles von der Natur Dargereichte haben wir uns erſt anzueignen und zu den Geſchäften der Vernunft zuzurichten. Den Trieb dazu hat die Natur in uns gelegt,

aber es ist unsere eigene That, wenn er zur Wirksamkeit kommt. Hierin ist ein wunderbares Zusammenspiel von Instinct und frei wirkender Vernunft. Auf den Zusammenhang der Welt in ihren Naturgesetzen und ihren sittlichen Geboten weist es hin. Denselben Zusammenhang, wie wir ihn im Beginn unsers selbständigen Lebens anzunehmen haben und in der Fortführung unsers gegenwärtigen Lebens beständig gewahr werden, ebenso dürfen wir ihn für die Fortsetzung des hier Begonnenen in einem neuen Leben erwarten.

Vielleicht dürfte man hierin ein noch wunderbareres Werk sehen, weil die Vorbildungen der Natur in ihm nicht allein für ein beginnendes, sondern für ein schon in einem gewissen Grade ausgebildetes Leben der Vernunft getroffen werden sollen; aber der instinctartigen Weisheit der Natur wird man auch zutrauen dürfen, daß ihr diese schwierigere Leistung nicht unmöglich sein werde. Was in ihr wunderbarer ist, beruht nur darauf, daß Fertigkeiten, welche eine Person sich erworben hat, unter veränderten Verhältnissen eine Natur vorfinden sollen, in welcher sie weiter geübt und zu größerer Vollkommenheit gebracht werden können. Den Zusammenhang zwischen jener Person und dieser Natur sehen wir nicht; ihr Zusammentreffen in einem passenden Verhältniß erscheint uns daher als ein reiner Zufall; aber ihn in diesem Lichte sehen zu lassen wird sich doch niemand entschließen können, welcher die Macht des Allgemeinen über das Besondere erkannt hat. In jeder besondern Sub-

ſtanz entwickelt ſich ein Weſen aus einer urſprünglichen Anlage; eine ſamenartig ſich entwickelnde Kraft offenbart ſich in ihr; ſie erſcheint uns als etwas, was ſelbſtändig für ſich lebt und in ihren Fertigkeiten ihr Weſen verwirklicht; wenn uns ihr ſichtbares Leben durch den Tod abgeſchnitten wird, dann können wir uns fragen, was aus ihren Fertigkeiten wird und woher ſie nun Verhältniſſe nehmen werde, welche für ihre weitere Uebung und Entwickelung paſſen, weil wir eben gewohnt waren, ſie in ihrem Leben für ſich zu betrachten. Aber eine andere Betrachtungsweiſe ſteht dieſer zur Seite. Die beſondere Subſtanz iſt auch ein Glied des Allgemeinen; als ſolches hat ſie ſich entwickelt und ihre Fertigkeiten ſind geübt für den Anſchluß an die Welt. Ebenſo haben ſich auch die übrigen Glieder der Welt gebildet in einer natürlichen und einer ſittlichen Ordnung. Von dieſer Seite betrachtet können wir es nicht für Zufall halten, wenn der einzelnen Subſtanz Verhältniſſe ſich darbieten, in welchen ſie ihr Leben weiter fortführen kann. Die ſamenartige Kraft in ihr hängt zuſammen mit der ſamenartigen Kraft des Allgemeinen. In der Welt hat ſich allmählich eine natürliche und ſittliche Ordnung gebildet, welche für uns paßt, nicht allein zur Selbſterhaltung, ſondern zur Fortentwickelung unſerer Kräfte. Die Natur muß uns Mittel bieten, uns Organe zu bilden; die ſittliche Ordnung muß uns eine Welt vorfinden laſſen, an welche unſer ſittliches Leben ſich anſchließen kann und von welcher es in ſeiner Eingewöh-

nung in neue Verhältnisse gefördert wird. Dies können wir im allgemeinen mit Gewißheit behaupten; wie aber der neue Leib aus dem alten sich entpuppen und die neue Lebensordnung sich bilden werde, das liegt im Dunkel der Zukunft.

38. Zwischenzustände nach dem Tode.

Wir dürfen also ein Fortschreiten unsers Leben in Uebereinstimmung mit den Fortschritten der übrigen Welt uns versprechen. Doch werden wir dabei nicht übersehen dürfen, daß unser wie aller Dinge allmähliches Wachsthum nicht in einem immer gleichmäßigen Fortschreiten ist. Leiden und Thun wechseln in unserm Leben. Den Tod müssen wir als ein Leiden betrachten, da er uns wider unsern Willen widerfährt. Schon im gegenwärtigen Leben erfahren wir, daß es durch Epochen zerschnitten, in Perioden gegliedert ist, daß Abschnitte in ihm eintreten, in welchen der Fortgang zu stocken scheint, schon entwickelte Kräfte in Verpuppung erstarren, schlummern und unter einer übermächtigen Gewalt wie gefesselt liegen. Es sind das zuweilen Krankheiten, welche uns treffen, auch wol heilsame Krisen in Krankheiten; aber auch das gesundeste Leben ist solchen Perioden der Hemmungen unterworfen, wie der Schlaf zeigt, welcher Leib und Seele in Banden hält. Diese periodische Entwickelung trägt etwas Räthselhaftes an sich, wenn wir unser Leben nur vom Standpunkte des In-

dividuums und seiner sittlichen Bestimmung betrachten. Denn dieser rein moralische Gesichtspunkt sollte uns erwarten lassen, daß wir in einem geradlinigen Fortschreiten auf unser Ziel losgehen würden, in einer beständigen Steigerung unserer Kräfte und Fertigkeiten, ohne alle Unterbrechung. Daß es anders ist, darin können wir nur den Beweis sehen, daß unsere Person dem Allgemeinen zinsbar ist und die Natur, unter die Ordnung des Allgemeinen uns zwingend, beständig uns anhält nicht allein für unsere, sondern auch für die Zwecke der übrigen Dinge zu leben. Aus der doppelten Richtung in den Zwecken des Lebens ergibt sich ein Kampf, der in Erregung und Hemmung die Perioden des Lebens hervorbringt. Von allen periodischen Abschnitten ist nun der Tod der stärkste, welchen wir kennen. Es liegt daher auch die Frage nahe, ob er nicht unser Leben, wenn auch nicht auf immer, doch periodisch fessele.

Hieran haben sich manche Meinungen angeschlossen, welche zum Theil in weiter Verbreitung sind, als hätten wir nach dem Tode einen Zwischenzustand zwischen Leben und Tod zu erwarten, ein Schattendasein oder einen Seelenschlaf bis zu der Auferweckung des Leibes; auch der Lehre vom Fegefeuer liegen wol ähnliche Vermuthungen zu Grunde. Wenn sie nur von einer zeitweiligen Hemmung des Lebens reden, so können wir ihnen ebenso wenig widersprechen, als sie billigen. Es hat nichts Unwahrscheinliches, daß der Tod, indem er uns

des Gebrauchs unſerer bisherigen Werkzeuge beraubt, einen tiefen Einſchnitt in unſer Leben macht und das Individuum auf einen engen Kreis der Mittheilung beſchränkt, ſodaß auch ſeine Fertigkeiten, die ihm nicht verloren gehen können, ihrer bisherigen Mittel beraubt, nur im kleinſten Maße geübt werden können. In neue Verhältniſſe eingeführt und ſich ſelbſt einführend, wird es doch erſt heimiſch werden können in ihnen und die Mittel ſich aneignen müſſen, welche ihm von der großen Welt zukommen, ehe es die kleine Welt ſeiner Vernunft und ſeines ſelbſtändigen Lebens einfügen kann in den zweckmäßigen Zuſammenhang ſeiner Umgebungen. Falſch aber würde die Meinung ſein, daß der Tod das alte Leben ganz abbräche und auf den urſprünglichen Zuſtand der Lebloſigkeit uns zurückführte; denn die Folgen des frühern Lebens können der Subſtanz nicht entzogen werden und die Hemmungen, welche der Tod bringen kann, dürfen nicht gedacht werden, als wenn ſie die Fortſetzung des Lebens ganz abſchnitten. Unſere Ungewißheit über die Zukunft erlaubt uns nicht über dieſe Möglichkeiten eine ſichere Entſcheidung zu geben; bei verſchiedenen Individuen können auch die Zuſtände nach dem Tode verſchieden ſein; die allgemeinen Grundſätze des vernünftigen Denkens geben darüber keine Auskunft. Nur ſo viel iſt gewiß, daß wenn auch nach dem Tode der Fortſchritt in der Entwickelung gehemmt werden ſollte eine Zeit lang, er doch ſpäter von dieſen Hemmungen frei werden wird. Dafür bürgt die Zweckmäßigkeit der weltlichen Ordnung,

welche alles seiner Bestimmung zuführt, und diese Zweckmäßigkeit verbürgt auch zugleich, daß die erwähnten Zwischenzustände, wenn sie eintreten sollten, nicht ohne Erfolg für die Zwecke der Vernunft geordnet sein werden.

39. Erreichbarkeit unsers Zwecks.

Der Blick auf diese Zwecke führt noch eine andere und wichtigere Frage herbei. Die Vernunft will nicht umsonst leben. Vernünftig ist nur das, was seinem Zwecke entspricht. Das Denken, welches zu seinem Zwecke führt, nennen wir richtig und vernünftig; es würde auf falscher Bahn sein, wenn es nicht zweckmäßig geleitet würde. Das Handeln nennen wir gut und vernünftig, wenn es die rechten Mittel zum Zwecke ergreift; ein jedes zweckloſe Handeln würde unvernünftig sein. Ein zweckloſes und erfolgloſes Leben können wir nicht begehren; mit seinen Zwecken und den Erfolgen für sie würde es seinen Gehalt verlieren. Von vornherein haben wir daher erklären müſſen, daß wir eine Fortdauer unsers Lebens nur wünschen können, weil wir das Leben für ein Gut halten und es uns Güter bringen soll, d. h. bisher noch nicht erreichte Zwecke. Alle unsere Untersuchungen drehen sich um diese Angel des Zwecks. Wir führen sie nur um einen Zweck zu erreichen. Das Leben ist ohne Fortschritt nichts und der Fortschritt ist nicht, wenn er nicht einem Zwecke zuführt.

Genug, die Frage nach der Fortdauer unſers Lebens würde allen Werth für uns verlieren, wenn wir nicht dem Leben einen Werth beilegen dürften, und einen Werth erhält es erſt dadurch, daß es uns Zwecke verſchafft, welche wir noch nicht haben.

Es würde nicht nöthig ſein hierüber weitläufig zu werden, wenn es nicht Naturaliſten gegeben hätte und gäbe, welche die Forſchung nach den Zweckurſachen aus der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung verbannen wollten. Sie würden ganz recht haben, wenn nur das Naturgeſetz in der Welt herrſchte; denn es geht nur auf Selbſterhaltung der beſondern Subſtanzen und der allgemeinen Geſetzmäßigkeit der Naturordnung und kennt keinen Fortſchritt zum Zweck (27); und innerhalb ihrer Wiſſenſchaft haben ſie daher auch keinen Grund die Zweckurſachen zu berückſichtigen, weil ſie nur das Naturgeſetz erkennen wollen. Aber zur Weltordnung gehört auch das Sittengeſetz und die Gebote der Vernunft treten in ihr als Urſachen auf; das müſſen auch die Naturforſcher anerkennen, wenn ſie nicht blos in ihre Wiſſenſchaft ſich einſchließen, ſondern über ſie und ihre Zwecke nachdenken; ſie wollen Fortſchritte in der Erkenntniß der Natur machen; ſie zu beſſern gebietet ihnen ihre Vernunft und dieſes Gebot müſſen ſie als das Geſetz ihres Verfahrens anerkennen. Ihre Wiſſenſchaft ſelbſt iſt ein fortſchreitendes Werk des ſittlichen Lebens.

Haben wir nun das Leben um ſeinen Zweck zu befragen, ſo werden wir doch vom zeitlichen Leben bekennen

müſſen, daß wir nur ein Mittel in ihm ſehen können. Es mögen Zwecke in ihm erreicht werden, das, was in den Anlagen der Perſon liegt, mag ſich allmählich mehr und mehr verwirklichen, aber immer bleibt noch Neues zu gewinnen und das bisher Erreichte ſoll nur als Grundlage und Mittel für weiter gehende Zwecke betrachtet werden. Sollen wir nun ſagen, wir würden immerfort in einer nie endenden Zeit leben? Dies würde in ſich ſchließen, daß wir unſern Zweck nie erreichen würden. Wir nennen unſern Zweck auch unſere Beſtimmung, die Aufgabe unſers ſittlichen Lebens. Darauf wird ſie gehen, die Anlagen unſerer Natur zur Entwickelung zu bringen ſammt und ſonders; das ſehen wir als letzten Zweck unſers Lebens, als höchſtes Gut an und ehe dies nicht erreicht iſt, werden wir keine Ruhe haben. Blieben wir nun immer im zeitlichen Leben, ſo würden wir unſere Beſtimmung nie erfüllen; wir würden wol Zwecke erreichen, aber doch nie den Zweck, auf welchen ſie alle abzwecken, nie die Summe der Zwecke, von welcher alle die einzelnen Zwecke erſt ihren Werth erhalten, weil ſie nur als Mittel ſich darſtellen, durch welche dieſes höchſte Gut erlangt werden ſoll. Wie Wanderer würden wir uns erſcheinen müſſen, welche einem Ziele zuſtreben, aber immer auf der Mitte des Weges zu bleiben verdammt wären, weil ihr Weg nie enden wollte. Wem fallen hierbei nicht alle die mythiſchen Geſtalten ein, welche zu einer beſtändigen nie endenden Arbeit verdammt ſind, welche immer etwas

erreicht zu haben glauben und haſchen und haſchen und ſich mühen, aber auch immer wieder gewahr werden müſſen, daß nur neue Arbeit ihnen bevorſteht? Die Erſcheinung des zeitlichen Lebens, das Vergängliche und Sterbliche würde uns in dieſem Falle immer begleiten, unſer unſterbliches Weſen nie rein und vollendet heraustreten. Nicht mit Unrecht hat man daher geſagt, die, welche eine ſolche Unſterblichkeit, eine ſolche unendliche Dauer des zeitlichen Lebens ſich wünſchen ohne letzten Zweck, hätten ihre Hoffnung nur auf eine fortwährende Sterblichkeit gerichtet.

Wenn wir daher im Intereſſe der Vernunft einen letzten Zweck unſers Lebens fordern müſſen, ſo werden wir auch das zeitliche Leben nicht ohne Ende ſetzen können. Seligkeit, plötzlich nach unſerm Abſcheiden aus dieſem Leben, können wir zwar nicht erwarten (36), aber in weiterer Ferne haben wir ſie zu hoffen. Nur in ihr können wir den Zweck unſerer Vernunft ſehen, welchen wir für erreichbar halten müſſen, wenn unſer Leben nicht zwecklos ſein ſoll. Wenn wir ſie aber erreicht haben, werden wir dann noch leben? Gewiß nicht ein zeitliches Leben. Gewiß aber auch wird im Beſitz der Seligkeit die Perſon nicht aufgehört haben zu ſein; denn wer etwas beſitzt, der iſt; die beſondere Subſtanz iſt unvergänglich. Aber das Leben, könnte man ſagen, wäre nur ein Mittel zum Zweck und würde nicht mehr nöthig ſein, wenn der Zweck erreicht wäre; nur würde man auch hinzufügen müſſen, in ſeinen Folgen,

in seinen Errungenschaften würde es fortdauern. Die durch das Leben hindurchgegangene Substanz wird noch immer als eine in den Erfolgen ihres Lebens lebendige Substanz gedacht werden können; keiner der Vorzüge, welche das Leben vor dem Tode hat, kann ihr entgehen, und wir, welche wir sie jetzt in ihren Erfolgen lebend erblicken, werden nicht anstehen können, ihr auch in ihrer Vollendung alle diese Vorzüge zuzurechnen. Ihr Leben in dieser werden wir uns nur zu denken haben als ein Genießen der Früchte ihrer Arbeit. Ein solches Leben würden wir nicht mehr als zeitlich, sondern als ein Leben in voller Seligkeit ohne die Vergänglichkeit der Zeit, ohne die Unterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft uns vorstellen müssen. Man hat es mit dem Namen des ewigen seligen Lebens bezeichnet.

Bei einigem Nachdenken wird uns nicht entgehen können, daß dieser Gedanke nur darauf ausgeht, zwei Forderungen ihr Recht widerfahren zu lassen, welche die Gesetze des Denkens an uns stellen, welche wir aber in unserm gegenwärtigen Denken nicht völlig miteinander zur Einigkeit bringen können. Die eine Forderung liegt in dem Gesetze, welches dem wahren Leben der Dinge seine ewige Wahrheit bewahrt, die andere in dem Gesetze, welches alle Wahrheit in der Erkenntniß des Wesens sucht, d. h. in dem Zwecke, in welchem die Wirklichkeit des Wesens sich vollendet. Beide Gesetze vertragen sich wohl; denn der wahre Gehalt des Lebens ist die Verwirklichung des Wesens. Was ich wahrhaft gelebt habe,

wird immer mir bleiben; es wird immer wahr bleiben, daß ich die Gedanken, die Entschlüsse des Willens gefaßt, die Thaten gethan habe, welche meinem Leben seinen wahren Werth und Gehalt geben. Mein Zweck und mein Wesen ist auch nichts anderes als diese Thaten zu thun, in welchen mein Wesen sich verwirklicht und mir und andern offenbar wird. Mein wirkliches und wahres Wesen ist nur das Ergebniß und die Summe meines wahren Lebens. So laufen die beiden Gesetze auf die Lösung einer und derselben Aufgabe hinaus. Aber in unserm gegenwärtigen Denken will sich doch ihre Verbindung nicht ohne Unterschied vollziehen lassen. Wenn jede wahre That als ein Theil des Wesens sich darstellt, so würden wir sie doch nicht in ihrer wahren Bedeutung fassen, wenn wir sie in mathematischer Weise nur als discreten Theil betrachteten; nur in ihrem bestimmten Anschluß an das Ganze, an ihrer Stelle, in gegliederter Form dem Ganzen eingefügt, hat eine jede ihren Werth und daher müssen alle Thaten als Uebergänge untereinander verschmolzen betrachtet werden. So stellen sie sich als Glieder des zeitlichen Lebens dar, tragen aber auch in diesen Verbindungen den Schein an sich, welchen wir von ihnen abstreifen sollen. In der reinen Form ihrer wesentlichen Verknüpfung untereinander zu einem Ganzen können wir sie nicht übersehen. Im zeitlichen Leben können wir nur zeitliche Verbindungen der Elemente unsers wahren Lebens erkennen; daher spricht der Gedanke des ewigen Lebens

nur eine überschwengliche Forderung aus, welche uns auf den letzten Zweck unserer Wissenschaft hinweist, welcher aber unter den Beschränkungen unsers gegenwärtigen Forschens nicht genügt werden kann.

40. Zweifel an der Erreichbarkeit unsers Zwecks. Die Aufhebung der Persönlichkeit.

Einer solchen überschwenglichen Forderung wird man sich nicht leicht ergeben. Unsere ganze zeitliche und weltliche Denkweise setzt sich dagegen. Im Wesen der Welt scheint das Werden ohne Aufhören zu liegen und kein letztes Ziel zu gestatten. Sollten wir nicht in das Unendliche ohne Unterlaß an Vernunft wachsen können? Eine immer weiter fortschreitende Vervollkommnung, eine Annäherung an unsern Zweck, ohne ihn jemals zu erreichen, dürfte unserer Vernunft genügen. Dies sind weitverbreitete Zweifel, welche gegen die Hoffnung auf das höchste Gut, gegen die Erreichbarkeit des ewigen, seligen Lebens sich richten. Sie sind auch in einer Form ausgesprochen worden, welche gegen den Gang unserer Untersuchungen von vornherein sich wendet und deswegen besonders unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß. Wir haben für die Erklärung der Erscheinungen die Annahme besonderer Substanzen vertheidigt; ihr Dasein und ihr Leben gilt uns als Grund-

lage unserer Behauptungen, welche die Unsterblichkeit der Person in Schutz nehmen. Wenn nun aber die Personen in der Welt nicht aufhören sollen zu sein und zu leben, so werden sie auch fortfahren in Wechselwirkung untereinander zu stehen, sich zu hemmen und zu erregen, das Leiden und Thun unter ihm wird sich in das Unendliche fortpflanzen und die endliche Erreichung eines Zwecks wird eine vergebliche Hoffnung sein. Aus diesen zwingenden Gründen glaubt man den Zweck der Vernunft, das höchste Gut, auf welches ihr sehnsüchtiges Verlangen geht, für ein Ideal, welches in Widerspruch mit sich selbst steht, für eine Chimäre, erklären zu müssen, und die Vernunft selbst, welche von ihm nicht lassen kann, wird für höchst unvernünftig erklärt, weil sie mit einem thörigen Hirngespinste sich trägt.

In diesem Streit der Meinungen, welche für und gegen den Zweck der Vernunft sich erheben, sind Zweifel erwacht, welche zu der Annahme geführt haben, daß wir unsere Persönlichkeit aufgeben müßten, wenn wir das Ziel unserer Vernunft festhalten wollten. Mit dem Begriff der Persönlichkeit und des Fürsichbestehens besonderer lebendiger Substanzen scheint unabtrennbar verbunden das Sein in gegenseitiger Beschränkung; der Vernunft dagegen genügen solche beschränkte Existenzen nicht. Wenn daher die Vernunft zu ihrem Zweck kömmen sollte, so würde jede Besonderheit der Substanzen aufgehoben werden müssen. So kommen wir noch einmal von einer Seite, von welcher wir es kaum erwarten

ſollten, von den höchſten Forderungen der Vernunft aus, zu Zweifeln an der perſönlichen Unſterblichkeit.

Es iſt ein ſtarker Schluß, welcher uns hier entgegengeſetzt wird. Jedes beſchränkte Leben iſt für die Vernunft ungenügend; das beſondere, perſönliche Leben iſt ein beſchränktes Leben; alſo genügt das perſönliche Leben der Vernunft nicht. Von hier wird der Schluß weiter geleitet darauf, daß die Vernunft die Aufhebung des perſönlichen Lebens fordern muß. Werden wir der Stärke dieſes Schluſſes widerſtehen können?

41. Perſönlichkeit ſchließt nicht nothwendig Beſchränktheit in ſich.

Den Oberſatz des angeführten Schluſſes unterſtützt man durch Ueberlegungen über die Zwecke der Vernunft theils nach theoretiſcher, theils nach praktiſcher Seite.

Von ſeiten der Theorie macht man geltend, daß bei dem Gedanken eines Beſchränkten das Denken nicht ſtehen bleiben kann. Denn das Beſchränkte können wir nicht denken ohne ſeine Schranken, die Schranken aber nicht ohne das Beſchränkende. Daher werden wir bei jedem Verſuch, unſer Denken mit der Erkenntniß eines beſchränkten Seins abzuſchließen, über dieſe Erkenntniß hinausgetrieben und können ſicher ſein, daß die Vernunft in ihrem Forſchen nicht früher ſich befriedigt ſehen wird,

als bis sie zum Erkennen des unendlichen und unbedingten Seins gelangt ist, mögen wir das in der Erkenntniß des Weltalls oder im Schauen Gottes finden. Wenn aber zu dieser Erkenntniß der absoluten Wahrheit die Vernunft gelangt ist, dann werden alle eine und dieselbe Wahrheit in sich erblicken und jeder Unterschied des persönlichen Denkens oder der Personen in ihrem Denken wird dann verschwunden sein.

Von praktischer Seite fordern wir ebenso eine unbedingte Sittlichkeit; nur ein solches Leben würde uns genügen können, in welchem alles der Vernunft gehorcht. Dagegen würde jeder persönliche Wille gegen die Gebote der Vernunft verstummen müssen. Die vollkommene Sittlichkeit verlangt die höchste Uneigennützigkeit, ein gänzliches Aufgeben des Egoismus; nur mit der völligen Aufopferung seiner selbst, mit der Vernichtung seiner Person, würde das einzelne vernünftige Wesen sein Ziel erreicht haben; in der Hingabe an das allgemeine Sittengesetz würde der Wille jedes Einzelnen in den Willen des Allgemeinen ohne Unterschied aufgehen.

Die Wahrheit des Obersatzes wird durch diese Gründe hinreichend erhärtet; es hat sich ihnen aber auch etwas angefügt, was für den Untersatz sprechen soll, und hierin können wir nur Uebertreibungen finden, welche aus dem falschen Gegensatz hervorgehen, der schon früher von uns gerügt worden ist (27), zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, weil es das Allgemeine auf Kosten des Besondern geltend zu machen sucht.

Dies läßt sich am leichtesten von der praktischen Seite darthun. Gewiß fordert das Sittengesetz uneigennützige Sittlichkeit und daß ich meinen zeitlichen Vortheil für das allgemeine Beste aufzuopfern bereit sein soll. Aber daß ich mein ewiges Heil dem allgemeinen Wohl aufopfern sollte, kann von keinem Gesetze geboten werden, weil es einen Widerspruch in sich enthalten würde. In dem allgemeinen Wohl ist auch mein Wohl mit eingeschlossen. Das Allgemeine kann nicht ohne das Besondere gedacht werden; es würde nicht sein, wenn das Besondere nicht wäre, und würde aufhören das Ganze zu sein, wenn irgendein kleinstes Glied besonderer Dinge daraus wegfiele. Nicht minder ist es ein Widerspruch, wenn man von einer Selbstaufopferung redet, als träfe sie die Substanz und nicht den zeitlichen Vortheil derselben; denn dieser uneigennützige Wille soll eine That der Substanz sein, ja man betrachtet ihn als die höchste sittliche That der Person; in jeder That aber setzt sich der Thäter und behauptet sein Sein; wir hätten den vollkommensten Widerspruch, wenn dieselbe Substanz in derselben That sich setzen und sich aufheben sollte.

Von theoretischer Seite kommen wir auf dasselbe Ergebniß. Wenn ich am Ziel aller Erkenntniß nur die allgemeine Wahrheit schauen soll, welche ein jeder andere auch schaut, so werde ich doch nicht aufhören der zu sein, welcher sie hat. Die Verschiedenheit der Wissenden wird dadurch nicht aufgehoben, daß sie dasselbe wissen. Und auch darin, daß alle Verschiedenheit des

Bewußtseins in dem Zusammenfallen der höchsten Erkenntniß ausgeschlossen sein würde, haben wir doch nur eine voreilige Annahme zu sehen. Wenn wir uns denken, daß wir am Ziele unsers zeitlichen Werdens zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit gelangt sind, dann werden wir sie ergreifen müssen als eine Frucht unsers frühern Nachdenkens und in anderer Weise werden wir sie nicht fassen können. Unser Nachdenken aber ist andere Wege des zeitlichen Lebens gegangen und in einer andern Erfahrung gereift, als das Nachdenken eines jeden andern. Sollen wir nun sagen, daß wir nichts von unsern frühern Erfahrungen hinübernehmen werden in die Erkenntniß der ewigen Wahrheit, daß diese jene in den Strom der Vergessenheit einzutauchen bestimmt sei? Gewiß werden wir das nicht sagen dürfen; denn dadurch würde auch nur wieder in einer andern Beziehung das Besondere dem Allgemeinen geopfert; in der ewigen Wahrheit sammeln wir nur die Früchte der zeitlich erkannten Wahrheiten und erkennen sie als das allgemeine Ergebniß aller besondern Erkenntnisse. Wenn sie nur in diesem Lichte von uns zu betrachten ist, so werden wir auch behaupten müssen, daß eine jede Person am Ziele ihres zeitlichen Lebens zwar dieselbe ewige Wahrheit erkennen werde, aber als die Frucht eines persönlichen Lebens in der Zeit, welches für eine jede ein anderes war. Hätten wir es anders zu setzen, so würde das nur die Wahrheit unsers gegenwärtigen Lebens verleugnen, weil sie vor der ewigen Wahrheit nicht bestehen könnte, und würde

behaupten müssen, daß im endlichen Abschluß sich zeigte, daß unser zeitliches Leben nur Schein gewesen wäre, weil alle seine Folgen in der ewigen Wahrheit ausgelöscht würden.

Der Obersatz also des Schlusses, welchen wir zu prüfen hatten, bleibt bestehen; der Vernunft genügt das beschränkte Leben nicht; aber der Untersatz, daß jedes besondere, persönliche Leben beschränkt sein müsse, ist nicht bewiesen. Wenn wir die Vernunft in uns zu Rathe ziehen und ihr Verlangen nach dem Schrankenlosen bemerken, dann müssen wir ihn verwerfen. Sie kann dies Verlangen nicht als einen thörigen Wunsch verdammen; sie kann auch ihre Persönlichkeit nicht aufgeben, denn alles, was sie erwirkt, steht unter der Bedingung, daß sie es zunächst ihrer Person aneignet. Einen andern Ausweg gibt es nicht, als anzunehmen, daß ihre Persönlichkeit, obwol sie gegenwärtig Beschränkungen in sich schließt, doch sich erweitern kann und zuletzt alle Schranken zu überwinden vermag.

42. Widerlegung der Gegengründe.

Dieser Annahme werden sich viele Bedenken entgegenstellen. Sie fließen aus der Erfahrung, welche uns unsere Beschränktheit zeigt, und sind ebenso mannichfaltig als die Erfahrung des Drucks, unter welchem wir leiden. Wir sehnen uns nach Freiheit; aber unter

Sklavereien aller Art seufzen wir; daraus fließen unzählige Klagen, daraus fließen auch unzählige Gründe, welche das als unmöglich erscheinen lassen, was wir behaupten wollen, die völlige Freiheit der Person von allem Druck des gegenwärtigen Lebens. Dieser Unzahl der Gründe gegen unsere Behauptung können wir keine Abhülfe bringen. Wer sich nicht zu erheben weiß über die vielen besondern Klagen, welche die Erfahrung des Uebels und des Bösen uns auspreßt, den müssen wir für unzugänglich halten für die Gründe der Philosophie, welche uns Trost bringen und eine freudige Hoffnung des Lebens in uns erwecken sollen. Die aus der Erfahrung entnommenen Gegengründe lassen wir daher beiseiteliegen; unsere Untersuchungen wenden sich nur an die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft und berücksichtigen daher auch nur die Gründe, welche von solchen Grundsätzen aus unserer Behauptung entgegengestellt werden könnten.

Unter ihnen findet sich einer, welcher an sich von nicht eben großem Gewicht scheinen könnte, für uns aber doch wichtig ist, weil er an den Begriff der reflexiven Thätigkeit sich anschließt, dessen große Bedeutung für den Gegenstand unserer Untersuchung wir schon kennen gelernt haben. Daher ist er auch von denen, welche auf diesen Begriff in ihren Lehren über das Individuum bauten, vorzugsweise geltend gemacht worden. Man denkt sich die Reflexion, auf welcher alle Individualität

oder alles besondere Sein der weltlichen Dinge beruht (26), als eine Thätigkeit, welche nur durch einen Widerstand oder den Gegensatz eines andern erklärt werden könne. Die von einem Mittelpunkte aus sich verbreitende oder productive Thätigkeit müsse an einem solchen Widerstande sich brechen um auf den Mittelpunkt zurückgeleitet zu werden und so die Reflexion zu bewirken. So reflectire das Licht, durch den Widerstand gebrochen, auf die Lichtquelle, so bilde sich das Individuum im Wechselspiel einer ausstrahlenden und von dem Object auf das Subject der ausstrahlenden Thätigkeit zurückstrahlenden Thätigkeit. Das Ergebniß aber könne immer nur ein beschränktes sein, weil der Widerstand die Schranke abgebe und die in der Reflexion verbundenen, einander widerstreitenden Thätigkeiten sich gegenseitig beschränken müßten.

Es gehört kein großer Scharfsinn dazu, die Bemerkung zu machen, daß diese Vorstellungsweise auf sinnlichen Bildern beruht, in welchen die geistige Thätigkeit der Reflexion an körperlichen Vorgängen, an der Reflexion des Lichts, an ausstrahlender und zurückstrahlender Bewegung veranschaulicht werden soll. Sie setzen das voraus, was wir schon früher zurückgewiesen haben, daß die transitive Thätigkeit der reflexiven vorausgehen müsse (26). Im Begriff der Reflexion liegt hiervon nichts. Er setzt nichts weiter, als daß ein thätiges Wesen durch seine Thätigkeit sich selbst bestimmt. Ist nun seine Thätigkeit durch Umstände beschränkt, durch

einen Widerstand gehemmt, wie es in unserm zeitlichen Leben allerdings immer der Fall ist, so wird ihr Ergebniß auch beschränkt sein; wenn aber der Vernunft eine unendliche Kraft sich selbst zu verwirklichen beiwohnen sollte, so würde auch ebenso gut ein unendliches Ergebniß daraus hervorgehen können. Setzen wir ein allwissendes Wesen, welches in vollkommener Wahrheit alles und sich selbst durchschaut, so haben wir eine unbeschränkte Reflexion gesetzt.

Ein anderer Grund scheint größere Kraft zu haben und ich glaube wohl, daß er es ist, welcher die gewöhnliche Meinung dafür gewonnen hat, anzunehmen, daß keine besondere Substanz ohne Beschränktheit bestehen könne. Seine Kraft beruht aber doch nur darauf, daß man die ewigen Güter der Vernunft nach dem Maßstabe äußerer Güter zu messen gewohnt ist. Die besondern Substanzen der Welt findet man in den Beschränkungen des Raumes; sollten sie nun auch selbst keine Körper sein, so bringen sie doch körperliche Organe in ihren Besitz und die Macht, welche sie über sie gewinnen, gehört zu den Gütern, welche sie nicht entbehren können, um ihre Stelle in der Welt und ihre Wirksamkeit auf die Welt zu behaupten und auszubreiten. Unter den Begriff einer solchen Macht über die äußere Natur wird man alles bringen können, was man mit dem Namen der leiblichen und äußern Güter zu bezeichnen pflegt. Der Ausbreitung dieser Güter scheinen sich nun aber unübersteigliche Schranken entgegenzusetzen. Denn

was von ihnen der eine erwirbt, das, so scheint die Erfahrung zu zeigen, geht dem andern verloren und die Macht jeder besondern Person wird daher in ebenso vielen Schranken gehalten, als andere Personen in der Welt sind, welche Theile der weltlichen Macht an sich ziehen und ihr entreißen. Die Belege hierzu gibt uns die tägliche Erfahrung und wir zweifeln daher gar nicht, daß jede einzelne Person in ihrem Besitz und in ihrer Macht über äußere Güter beschränkt sein müsse.

Das Mittel, diesen Einwurf zu entkräften, haben wir schon im allgemeinen angegeben. Die Güter, welche die Vernunft sucht, sind eben nach einem andern Maßstabe zu messen, als nach welchem die äußern Güter gewöhnlich gemessen werden. Davon geben die Güter des Bewußtseins das einleuchtendste Beispiel ab. Meine Wissenschaft, mein sittlicher Wille und alles das, was man geistige Güter genannt hat, werden mir dadurch nicht geschmälert, daß auch andere an ihnen theilhaben. Weit gefehlt, daß in diesem Gebiet ewiger und unverlierbarer Güter der Besitz des einen die Beraubung des andern wäre, zeigt uns vielmehr die Erfahrung, daß in Wissenschaft und Kunst, in Religion und Sitte die einzelnen um so mehr gedeihen, je größer die Zahl derer ist, welche an ihrem Wachsthum theilnehmen. Man pflegt diese Güter als Gemeingüter zu betrachten, weil sie in Gemeinschaft genossen werden. Sollte es nun nicht auch in ähnlicher Weise mit den sogenannten äußern Gütern sein? Freilich theilen sie nur schwerer

ſich mit und daher iſt viel heftiger der Streit um den Beſitz der Macht als um den Beſitz der Wiſſenſchaft; aber Gemeingüter bilden ſich doch auch im ſittlichen Verkehr auf dieſem Gebiete und immer weiter können ſie ſich ausdehnen und Neid und Misgunſt über ihren Beſitz verdrängen. Wir fragen nun, ob es unmöglich ſein ſollte, eine Gemeinſchaft der Güter herzuſtellen, welche auch alle äußere Güter in die Macht der einzelnen Perſon bringen könnte, ohne ſie der Macht anderer Perſonen zu entziehen. Dies würde nur behauptet werden können, wenn man vorausſetzte, daß der Gemeinſinn der beſondern Subſtanzen immer beſchränkt bleiben müßte. Nimmt man dagegen an, daß alle vernünftige Weſen in ſittlicher Einſicht und ſittlichem Willen dahin gelangen könnten, alle ihre Macht zum gemeinen Beſten zu verwenden, ſo würde ein vollkommenes Gemeingut auch von ſeiten der Macht hergeſtellt ſein; alle würden daſſelbe wollen und die Macht eines jeden einzelnen würde jedem andern zugute kommen, d. h. die einzelnen Perſonen würden ſich untereinander in ihrer Macht nicht beſchränken. Denn als etwas Gleichgültiges dürfte es doch wol angeſehen werden, ob ich ſelbſt oder ob ich durch einen Diener oder Mitarbeiter meinen Willen vollführte. Dieſe Annahme liegt in den Forderungen der Vernunft. Für das höchſte Gut fordert ſie den vollkommenen Gemeinſinn aller. Unter dieſer Bedingung ergibt ſich auch, daß im Begriffe der einzelnen vernünftigen Subſtanzen keine nothwendige Beſchränkung der-

selben untereinander liegt weder in den Gütern ihres Bewußtseins noch in den Gütern ihrer Macht.

Doch um zu diesen Gedanken an das höchste Gut, an das ewige Leben zu gelangen, um auch nur die Nothwendigkeit zu begreifen, ihnen Raum zu geben in unsern wissenschaftlichen Ueberlegungen, dazu gehört ein Schwung des Gemüths, welchen nur die Liebe des Besten uns mittheilt. In einem solchen Schwunge werden sie sich wol gegen jeden wissenschaftlichen Einwand behaupten können; wo er dagegen fehlt, da werden wir uns von den Schranken und Lasten des gegenwärtigen Lebens zu sehr bedrückt sehen, um die Hoffnung auf das freie ewige Leben fassen zu können. Wir werden durch diese Gedanken an die Einheit unsers Lebens gemahnt, in welcher auch die Güter der Wissenschaft sich nicht trennen dürfen von den andern Gütern unserer Vernunft. Nur die ganze Begeisterung der Person für das Ewige kann sich mit diesen Gedanken befreunden.

Die Zahl derer ist groß, welche zwar die Güter der Vernunft im Wachsthum sehen, nicht allein in der einzelnen Person, sondern auch in der Gemeinschaft der Menschen und im Verhältniß der einzelnen Personen zueinander kein unbedingtes Hinderniß ihres sich steigernden Lebens erblicken, aber doch nicht zu der Ueberzeugung kommen konnten, daß im Begriff des besondern Wesens keine Beschränktheit läge. Sie haben sich dann mit dem Gedanken getröstet, daß eine Annäherung an das Unendliche in immer steigendem Maße uns vergönnt sei.

Für die Lehre von der Unsterblichkeit scheint das zu keinem andern Ergebniß zu führen. Möge es unentschieden bleiben, ob wir ein ewiges Leben oder ein Leben in das Unendliche fort zu erwarten haben, bei beiden Annahmen steht es fest, daß wir unsterblich sind. Nur für den Gehalt des künftigen Lebens machen beide Annahmen einen Unterschied und für das tiefere Verständniß der Lehre von der Unsterblichkeit wird auch hierüber entschieden werden müssen.

43. Zusammenhang der Untersuchungen über die Unsterblichkeit mit den Untersuchungen über Gott.

Wir haben bisher die Lehre von der Unsterblichkeit ohne Rücksicht auf die Lehre von Gott betrachtet, um zu sehen, wie weit uns die weltlichen Gedanken in ihr tragen; aber die Hinweisung auf das Systematische in allen philosophischen Untersuchungen (4) hat uns doch schon darüber belehren müssen, daß wir sie nicht immer würden auseinanderhalten können. Dies zeigt sich hier im besondern Fall. Die Annahme, daß die Dinge der Welt in das Unendliche nach dem Unendlichen streben müßten, setzt das Unendliche voraus, d. h. Gott, und beruht auf einer Annahme über das Verhältniß der weltlichen Dinge zu ihrem unendlichen Grunde. Man hat ge-

meint, Gott ist unendlich, die weltlichen Dinge endlich und das Höchste, was man ihnen zugestehen kann, ist, daß sie ins Unendliche fort nach dem Unendlichen streben, ohne es doch jemals erreichen zu können.

Es ist nicht dieser Punkt allein, welcher die Frage nach dem Verhältnisse der weltlichen Dinge zu Gott in uns anregt. An allen Stellen der Untersuchung über die erstern begegnet uns der Gedanke an ihren Anfang und an ihr Ende, an ihren Grund und ihren Zweck; je ernster wir forschen, um so weniger können wir ihm entgehen, und je mehr wir ihn bedenken, um so deutlicher leuchtet uns ein, daß wir anders ihn zu fassen haben, als die Gedanken aller der Gegenstände, welche uns in der Mitte der weltlichen Dinge entgegentreten. Im besondern unsere Untersuchungen haben sich mit der Mitte unsers Lebens zwischen Geburt und Tod beschäftigt und zu dem Geständnisse uns gezwungen, daß wir sie nicht würden begreifen können, wenn wir nicht ihren Anfang und ihr Ende bedächten. Auf ihr Ende sind wir geführt worden in dem Gedanken des ewigen Lebens; seine räthselhafte Art haben wir uns nicht verhehlen können; das Schauen und den Genuß Gottes hat man in ihm sehen wollen. Bei dem Anfange des Lebens hat man nicht minder an den letzten Grund aller Dinge oder an Gott denken müssen.

Womöglich noch dunkler als das, was über unser gegenwärtiges Leben hinausliegt, ist das, was ihm vorangeht. Von einem Samenzustande haben wir geredet,

aus welchem die lebendigen Dinge zum Leben kämen, wir haben aber diesem Ausdrucke auch nur eine bildliche Bedeutung beilegen können, welche annäherungsweise ihr ursprüngliches Dasein bezeichnete (32). In der gegenwärtigen Natur finden wir nichts in seiner Ursprünglichkeit. Wenn wir sie zu denken versuchen, so werden wir, wie beim Gedanken des ewigen Lebens, auf einen überschwenglichen Begriff geführt, den man durch den Gedanken der ersten Materie ebenso bildlich wie durch den Gedanken des Samenzustandes bezeichnet hat. Das ursprüngliche Dasein aller Dinge setzt in ihnen ein Vermögen voraus zu allem dem, was künftig aus ihnen werden wird, also auch zu allen den Thätigkeiten, welche sie üben werden, ohne daß noch irgendeine Thätigkeit aus ihm hervorgetreten wäre in die Wirklichkeit. In der Wechselwirkung der Dinge, in welcher wir von Anbeginn unsers Bewußtseins sind, kann ein solcher Zustand nicht mehr platzgreifen. Wenn in ihr auch Dinge vorkommen sollten, welche nur durch ihren Widerstand gegen die Vernichtung, sonst aber ganz leidend sich kundgäben, so würden sie doch im Widerstehen eine Wirksamkeit und Wirklichkeit haben. Dagegen in dem Urzustande der Dinge haben wir sie uns zu denken in ihrem reinen Vermögen, welches noch durchaus zu keiner Thätigkeit gekommen ist.

Der Gedanke an diesen Urzustand der Dinge kann von der wissenschaftlichen Forschung nicht zurückgewiesen werden. Sie muß den letzten Grund alles weltlichen

Werdens, aller Erſcheinung in der Wechſelwirkung der Dinge aufſuchen; das gebietet ihr die Vernunft, welche nicht zugeben kann, daß wir vor einer erörterten Frage ohne weiteres Forſchen ſtehen bleiben. Die Erſcheinungen erklären wir aus der Wechſelwirkung der Subſtanzen; wir legen ihnen Thätigkeiten bei ihrer Selbſterhaltung, durch welche ſie die Erſcheinung hervorbringen, auch freie Thätigkeiten in den Fortſchritten ihres Lebens; der Grund aller dieſer Thätigkeiten aber iſt das Vermögen, welches ſie haben zu Selbſterhaltungen und Fortſchritten; er beweiſt uns, daß wir mit dieſer Art der Erklärung noch nicht zu Ende gekommen ſind; denn die Frage kann nicht ausbleiben, woher die Subſtanzen der Welt ihr Vermögen zur Begründung der Erſcheinungen haben. Sie iſt, wie wir ſehen, zuſammenfallend mit der Frage nach dem Urzuſtande der weltlichen Dinge. Bei dem Gedanken an die lebendigen Dinge wird dieſe Frage nur dringender, weil ihr Vermögen weiter ausgedehnt wird, nicht allein auf Selbſterhaltungen ſich beſchränkt, ſondern zu weitern Entwickelungen fortſchreitet. Da erwacht uns die Frage nach der Präexiſtenz der lebendigen Dinge.

Man hat dieſer Frage auszuweichen geſucht, indem man meinte, ein jedes Ding hätte ſein Vermögen von ſich, es läge in ſeinem Weſen. Warum der Menſch menſchliches Vermögen habe, ſei ebenſo viel als fragen, warum der Menſch Menſch ſei; eine ſolche Frage dürfe man ebenſo wenig aufwerfen als die Frage, warum

das Dreieck ein Dreieck sei. Aber der Unterschied zwischen beiden Fragen ist doch merklich genug; denn das Dreieck hat kein Vermögen, etwas anderes zu werden, als es ist; es hat überhaupt kein Sein für sich oder auch nur eine Anlage ein solches zu gewinnen. Der Sinn der Frage, woher die Dinge ihr Vermögen haben, will erforschen, woher sie es haben, daß sie mehr werden können, als sie sind. Das ist ohne Zweifel ein Problem und bei den lebendigen Dingen liegt es am augenscheinlichsten vor. Von keinem Dinge der Welt wird man aber sagen können, daß es sein Vermögen von sich hat. Sollte es selbst sein Vermögen sich geben, so würde das seine That sein und nicht ein Vermögen, sondern eine Wirklichkeit verleihen. Das Vermögen soll der Grund aller Thätigkeiten sein und kann daher aus keiner Thätigkeit des Dinges hervorgehen, welchem das Vermögen zukommt.

Eine andere Weise die Frage zu umgehen hat sich in der Formel ausgesprochen, daß die weltlichen Dinge ihr Vermögen von der Natur hätten. Unter Natur kann in ihr nur das Allgemeine verstanden werden, weil man sie den besondern Dingen entgegensetzt, welchen das Vermögen verliehen werden soll. Die allgemeine Weltkraft, meint man, gebe einem jeden besondern Dinge seine besondere Stelle und Bestimmung zur Mitwirkung und Wechselwirkung in der Erfüllung des Weltlaufs und darin läge auch die Verleihung des Vermögens, ohne welches seine Rolle nicht durchgeführt werden könnte.

Es liegt hierin etwas Richtiges, aber nur weil das Beſondere nicht ohne ſeine Beziehung zum Allgemeinen gedacht werden kann. Sonſt wird es nicht leicht überſehen werden können, daß, wenn die allgemeine Natur den beſondern Dingen ihr Vermögen verleihen ſollte, ſie ſelbſt ein Vermögen haben müßte, welches in dieſer Verleihung ſich verwirklichte, und die Frage alſo nur wiederkehrte, woher ſie ihr Vermögen hätte. In dieſer ſcheinbaren Löſung des Problems haben wir nur ein neues Beiſpiel von dem Fehler, welchen wir ſchon früher rügten, daß man das Allgemeine dem Beſondern entgegenſetzt, als wenn es ohne das Beſondere beſtehen könnte. Wenn die allgemeine Natur den beſondern Dingen ihr Vermögen verleihen ſollte, ſo würde jedes beſondere Ding daran Antheil haben und zum Theil ſein Vermögen ſich ſelbſt geben. Die allgemeine Weltkraft hat keine andere Kraft als die Geſammtheit der weltlichen Kräfte.

Die Frage, woher haben die weltlichen Dinge und ſomit die ganze Welt ihr Daſein oder, genauer ausgedrückt, ihr Vermögen, führt uns auf den Urzuſtand und den Anfang alles weltlichen Werdens zurück. Nur eine ſcheinbare Löſung würden wir erhalten, wenn wir behaupteten, aus der erſten Materie wäre alles entſtanden. Denn Materie iſt alles das, was geformt werden kann, ſei es von innen oder von außen, und erſte Materie daher alles, was geformt werden kann, ohne zuvor eine Form erhalten zu haben; der Gedanke der erſten Materie

bezeichnet daher nichts weiter als nur das dem Vermögen nach Seiende, den Urzustand, in welchem die Dinge noch keine Form haben, noch nicht Bestimmtes, was ihnen zugeschrieben werden könnte. Legt man mehr in diesen Gedanken, so hat man sich grundlose Voraussetzungen erlaubt. Wenn man daher sagt, aus der ersten Materie sei alles entstanden, so hat man damit nur dasselbe behauptet, worauf alle unsere Untersuchungen hinausgelaufen sind, daß nämlich alle Erscheinungen und alles Werden der Welt zu ihrer Grundlage das Vermögen der Dinge zu erscheinen und zu werden haben, man ist aber damit noch nicht auf den letzten Grund gelangt, sondern muß weiter suchen, woher das noch nicht verwirklichte Vermögen, die ungeformte Materie, der erste, noch rohe Zustand der Welt ist. Es wird hierdurch der Gedanke an einen Grund uns beglaubigt, von welchem die Welt ihr Dasein und ihr Vermögen hat. Wir pflegen ihn Gott zu nennen.

Wir sind schon beim Ende des Lebens auf einen überschwenglichen Gedanken gestoßen; es wird uns nicht befremden können, daß wir auch an seinem Anfange einen solchen finden. Das, was wir erklären können und sollen, nennen wir erklärlich und begreiflich; das, woraus es in letzter Entscheidung erklärt werden soll, muß unerklärlich und unbegreiflich bleiben. So wird es mit Anfang und Ende des Lebens sein, welche uns seine Mitte erklären sollen. Die Wissenschaft betrachtet Gott als diesen Anfang und dieses Ende, als Grund

und als Zweck des Lebens, weil sie den ersten Anfang und den letzten Zweck erkennen will; aus dem obersten Princip alles zu begründen ist ihr Bestreben und daher muß sie in das oberste Princip als den letzten Zweck ihres Erkennens zurückkehren. Weil nun der Gedanke Gottes überschwenglich ist, haben alle die, welche nur mit der Mitte des weltlichen Werdens sich in ihren Untersuchungen beschäftigen wollten, auf ihn einzugehen sich geweigert und daraus ist es gekommen, daß sie auch den guten Grund, auf welchem der Begriff des Vermögens beruht, nicht anerkennen konnten.

Wer dagegen den Forderungen und Geboten der Wissenschaft gehorsam ist, der wird durch den Namen überschwenglich oder, wie man sich auszudrücken pflegt, transscendental sich nicht schrecken lassen; er wird einsehen, daß man, wenn die Erkenntniß ein endliches Ziel gewinnen soll, mit einem Gedanken enden muß, welcher nicht erklärt werden kann, weil er keiner Erklärung bedarf. Abschreckend würde dieser Gedanke nur sein, wenn das Ueberschwengliche auch unerkennbar wäre; aber es sind nur Misverständnisse, welche es dafür gehalten haben. Um den Geboten der Wissenschaft zu gehorchen, haben wir seine Erkennbarkeit, aber nicht seine Erklärbarkeit zu behaupten. In Bezug auf unsere Frage werden wir sagen müssen, daß unserm Leben in dieser und in künftiger Zeit alle Wahrheit fehlen würde, wenn in ihm nicht die ewige Wahrheit Gottes sich enthüllte. Wie wir die überschwengliche Wahrheit erkennen,

das liegt unserer gegenwärtigen Untersuchung fern, aber nicht ganz können wir die Frage zurückweisen, wie Gottes ewige Wahrheit zu der Wahrheit der weltlichen Dinge und besonders unsers zeitlichen Lebens sich verhält.

44. Ob Gott unser Sein in sich zurücknehmen oder uns die Unsterblichkeit entziehen könne?

Ueber das Verhältniß zwischen Gott und den Dingen der Welt ist mancherlei zu bemerken. Wir gehen nur auf einiges davon ein, was unsere Frage berührt.

Wir haben Gott als den obersten oder letzten Grund der weltlichen Dinge betrachtet, welcher keiner weitern Erklärung bedarf. Er würde das nicht sein können, wenn er ein Vermögen hätte; denn ein solches würde von neuem die Frage herbeiziehen, woher er es hätte. Unsere Frage nach einem Grunde der Welt ist davon ausgegangen, daß in allen Erklärungen aus weltlichen Gründen ein Vermögen vorausgesetzt werden mußte, welches keine Erklärung fand. Wir erklären es daraus, daß Gott Grund ihres Vermögens ist. Diese Erklärung würde sich nicht von den Erklärungen aus weltlichen Dingen unterscheiden, wenn auch in Gott ein Vermögen vorausgesetzt würde, welches nicht ohne Erklärung bleiben dürfte, weil nichts sein Vermögen, sondern

alles nur seine Wirklichkeit begründen kann. Daher können unsere Erklärungen nur mit einem Grunde enden, welcher schlechthin Wirklichkeit ist und nichts nur dem Vermögen nach.

Mancherlei Art sind für uns Menschen die Versuchungen, Gottes Bewußtsein, seine Beschlüsse und seine Machterweisungen in das Zeitliche hineinzuziehen, weil wir der Welt angehören und in der Zeit leben und denken. Daher haben viele an einen sich entwickelnden Gott gedacht und ein Vermögen ihm beigelegt sich zu ändern. Sie haben dadurch nur Göttliches und Weltliches verwirrt und den Begriff Gottes mit dem Allgemeinen der Welt verwechselt. Nur dadurch werden Gott und Welt wahrhaft unterschieden, daß dieser ein Vermögen beigelegt wird, welches der Entwickelung und Erklärung bedarf, jener dagegen gedacht wird als reine Wirklichkeit, unbedingte Vollkommenheit, welcher nichts zugelegt und nichts entzogen werden kann, welche daher weder Entwickelung noch Erklärung bedarf, weil sie jeden Gedanken und jedes Sein erfüllt. Gott ist ewig, wie man mit andern Worten sagt, und Grund seiner selbst, der alleinige Grund aller Dinge oder Schöpfer, wie man sich ausdrückt; das aber ist er seinem ewigen Wesen nach, nicht erst einmal in der Zeit geworden, sondern von Ewigkeit gewesen und noch immerfort, und wird es nicht aufhören zu sein. Das Verhältniß seiner Geschöpfe zu ihm ändert sich; er aber bleibt immer derselbe. Nicht mit Unrecht hat man daher auch gefordert,

man ſollte ſein Schaffen als continuirlich, als eine ewige That ſich denken.

Man wird hieraus entnehmen können, was man über die Frage zu urtheilen hat, ob Gott, deſſen Allmacht den weltlichen Subſtanzen ihr Daſein verleiht, es nicht ebenſo gut ihnen wieder entziehen und ſeine Gabe in ſich zurücknehmen könnte. Man hat behauptet, ſeine Allmacht könnte das, weil man ſeine Allmacht als ein Vermögen alles zu können anſah. Man hat gelehrt, nur einigen Subſtanzen der Welt, namentlich den Menſchen, vielleicht auch nur beſonders bevorzugten Menſchen, hätte Gott außer ihrem Daſein auch Unſterblichkeit geſchenkt. Er wollte ſie nicht vernichten, weil ſeine Weisheit erkannt hätte, daß ſie gut wären und daher bleiben ſollten. Dieſe Annahmen würden den oberſten Grundſatz aufheben, auf welchem unſere wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der lebendigen Subſtanzen beruht, den Grundſatz, daß jede weltliche Subſtanz unvergänglich iſt. In der That aber iſt auch der Einwurf, welcher von jener Frage aus gegen die Unſterblichkeit der lebendigen Dinge erhoben wird, ohne allen wiſſenſchaftlichen Gehalt; vielmehr wird der Grundſatz der Subſtantialität durch die Lehre von dem Verhältniſſe Gottes zu ſeinen Geſchöpfen nur beſtätigt. Wer von Gott reden will, muß wiſſen, daß es dabei nicht um zeitliche Dinge und zeitliche Thaten ſich handelt. Die Dinge, welche Gott geſchaffen hat, ſind in der Ewigkeit und für die Ewigkeit geſchaffen; Gottes Schaffen iſt ein ewiger Act,

welchen er nicht wieder durch einen spätern Act der Vernichtung zurücknehmen kann, weil weder Früher noch Später für das Ewige vorhanden ist. Die Substanzen der Welt sind unvergänglich, weil sie Geschöpfe Gottes sind. Ebendadurch sind sie von den Erscheinungen der weltlichen Dinge unterschieden, daß sie in einem ewigen Grunde ihr ewiges Bestehen gesichert haben.

Die Beharrlichkeit Gottes leistet überhaupt Gewähr für die Beharrlichkeit nicht allein der weltlichen Substanzen, sondern auch aller Gesetze und Grundsätze, welche wir in unsern Untersuchungen gebraucht haben und brauchen können. Die Constanz des Naturgesetzes leitet man aus der sich gleichbleibenden Natur der Dinge ab; aber diese Natur, in welcher sie sich beständig selbst erhalten, sie beruht nur auf der Beharrlichkeit Gottes, welche den Dingen ihr Vermögen nicht allein verleiht, sondern auch erhält in sich beständig gleichbleibender Weise. Das Sittengesetz hat sein Bestehen dem beharrlichen Willen Gottes zu danken, welcher alles nicht allein erhalten, sondern auch seinem Zwecke zugelenkt wissen will. Die Gesetze unsers Denkens haben nur darin ihre Sicherheit, daß wir gewiß sind, Gott werde die Substanzen der Welt in demselben Wesen erhalten und regiren, in welchem er sie ursprünglich angelegt hat. Der allgemeine Zusammenhang der Dinge im Laufe ihrer Entwickelung wird durch diese Gesetze vertreten; seinen Grund hat er aber nur darin, daß Gott in dem ewigen Acte seiner Schöpfung nur seinem Wesen getreu

bleibt und seine Einheit in der Einheit seines Werkes offenbart. Genug, wir haben keine andere Sicherheit als in der Unerschütterlichkeit des letzten Grundes, und würden auf nichts bauen können, wenn er nicht festhielte. Mit Recht wird gesagt: wenn Gott seine Hand von der Welt abzöge, so ginge alles in Trümmer. Ohne den letzten Grund kann nichts bestehen und alle Grundsätze und Gesetze wären zerbrechlich, wenn nicht die Unveränderlichkeit Gottes wäre. Auf der Ewigkeit Gottes beruhen alle ewige Wahrheiten.

45. Die Unveränderlichkeit Gottes in ihrem Verhältnisse zum Leben der weltlichen Dinge.

Wer aber kann das Gesetz Gottes begreifen? Die Wege Gottes sind wunderbar und unerforschlich. Kein Auge hat gesehen, wie er den Grund der Dinge legte, keine Weisheit erforscht, wie er seine Rathschläge zu Ende führen wird. Nur Zweifel bleibt uns übrig und Verstummen des Mundes vor dem obersten Gesetz seines Willens. Die Zeit muß enthüllen, was im Schose des Ewigen verborgen liegt.

Wir sind nicht so verwegen, daß wir der Geschichte vorgreifen möchten in der Verzeichnung des Ganges, in welchem Gott die Geschicke der Welt erfüllen wird.

Was er im Vermögen jedes einzelnen Dinges angelegt hat, wie diese einzelnen Dinge zusammengefügt sind, daß sie einander ergänzen in ihren Leistungen, und alle gemeinschaftlich dem Zwecke des Ganzen dienen, das alles ist uns verborgen, und auf diesen kleinsten Theil der Erde und auf diese Spanne der Zeit beschränkt, werden wir nicht so dreist oder unverschämt sein über die wunderbaren Fügungen des Ganzen entscheiden zu wollen. Aber etwas anderes ist es, über die Gesetze der Welt im allgemeinen urtheilen und ihre Anwendung auf alle Einzelheiten wagen. Auf die Unverbrüchlichkeit jener allgemeinen Gesetze haben wir zu halten, weil sie Gesetze unserer Vernunft sind, Gebote, welche Gott uns gegeben hat, weil sie ewige Wahrheiten aussprechen, welche Gott selbst nicht verletzen kann, weil er unveränderlich in seinen Geboten ist. Sie bestimmen jedoch nur über das Allgemeine; jedes besondere Ding hat sein besonderes Wesen und wird es behaupten, weil es von Gottes unabänderlichem Wesen zeugt; das Besondere hat sich nur in die allgemeinen Gesetze der Welt zu fügen; jedes auf seine besondere Weise hat sich nach ihnen zu modeln.

Wenn wir nun so uns herausnehmen dürfen, ewige Gesetze des Weltlaufs zu behaupten, welche unsere Vernunft erkennen kann, so dürfen wir dabei zweierlei nicht vergessen, theils daß sie durch ihre Anwendung auf das Besondere der Erfüllung bedürfen, theils daß wir sie untereinander zu stimmen haben, weil sie nur in ihrer

Gesammtheit den ganzen Weltlauf regeln sollen. Ein einseitiger Gebrauch derselben würde zu falschen Folgerungen führen müssen.

Mit der unveränderlichen Ewigkeit Gottes und seiner allgemeinen Gesetze sich zu befreunden fällt denen am schwersten, welche in der Beurtheilung der Mitte unsers Lebens nur das allgemeine Sittengesetz zu ihrem Maßstabe nehmen. Es kann ihnen nicht entgehen, daß der Lauf der Dinge nicht regelrecht nach diesem Gesetze sich hält und schnurgerade auf den sittlichen Zweck hinarbeitet. Die Wege Gottes oder zu Gott, wenn dieser Ausdruck besser gefallen sollte, sind aber seltsam und wunderbar, nachsichtiger gegen die Schwächen der Einzelnen als das allgemeine Gesetz; sie nehmen Rücksicht auf die besondere Weise eines jeden und werden dadurch verwickelt, sodaß man sie eher krumme als gerade Wege nennen möchte. Man könnte dennoch hoffen, daß sie den richtigen Weg zum Ziele führten in Berücksichtigung der gebrechlichen Natur und ihrer Gesetze, wie sie in allen besondern Fällen auch in besonderer Weise wirken. Aber von dieser Nachsicht ist die Strenge der Sittenrichter fern, welche alles nur nach der allgemeinen Regel und ihrer Einsicht in die sittliche Ordnung beurtheilen. Das Reich Gottes ist ihnen nur das sittliche Reich, d. h. das Reich, welches dem einmal ausgesprochenen und bekannten Sittengesetze Gehorsam leisten soll ohne Rücksicht auf die Person, ihre Weise und ihren Entwickelungsgrad. Daher wenn sie die wirkliche Welt mit ihrem Ideal abstracter

Sittlichkeit vergleichen, können sie dieselbe nur verdammen als eine verkehrte, gottlose und von Gott verlassene Welt. Die Freiheit, welche ihnen von Gott gestattet wurde, haben die Geschöpfe Gottes misbraucht; sie sind von seinen Wegen gewichen und seinen Geboten ungehorsam, werden sie auch nicht die Bestimmung erreichen können, welche ihnen ursprünglich verheißen war. Wie wird sich nun Gott gegen sie verhalten? Ihn, welcher nur das Gute will, muß es gereuen sie geschaffen zu haben; er als ein gerechter Richter wird seinen Zorn gegen sie richten; er wird sie vernichten. Man muß froh sein, wenn diese strenge Sittenlehre Gott nicht auffordert die ganze Ordnung der Welt in Trümmer zu schlagen, sondern auch der Langmuth und Barmherzigkeit Gottes sich erinnert und von ihnen hofft, daß sie dem Reuigen Verzeihung erwirken und die Welt zu einer bessern Ordnung wiederherstellen werden. Wenn wir dieser Theorie nun auch alle die Wunder gegen die bisherigen Gesetze der Welt, welche sie vorausgesetzt, zugestehen wollten, so können wir ihr doch nicht einräumen, daß sie die Unveränderlichkeit Gottes bewahrt habe. Wie viel besser hätte das geschehen können, wenn man den Gedanken festgehalten hätte, daß die Gesetze Gottes in der Regierung der Welt wunderbar und unerforschlich wären und daß dies auch die sittlichen Gesetze zwar nicht im allgemeinen, aber doch in ihrer Anwendung auf das Besondere träfe.

Noch manches andere dürfte zurechtzurücken sein in

dieſer Theorie, um ſie in Einklang zu ſetzen mit der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, und wir wollen nicht leugnen, daß tiefſinnigere Forſcher dergleichen auch im Hinterhalt gehabt haben bei ihren Annahmen, welche ſich ihr anſchloſſen. Vor allem aber müſſen wir daran feſthalten, daß wir uns zu hüten haben das Geſetz Gottes, welches er dem Laufe der Welt vorgeſchrieben hat, mit den abſtracten Vorſchriften der Menſchen für das ſittliche Leben zu verwechſeln. Den Zweck oder Plan Gottes für den Lauf der weltlichen Dinge wird niemand verrücken; viel zu ſchwach iſt die Bosheit der Menſchen ihn zu brechen. Gottes Beſchlüſſe ſind unerſchütterlich. Dieſer Plan iſt das allgemeine, uns gegenwärtig verborgene Geſetz, welches alle unſere Pflichten, alle Gebote Gottes für ſeine Geſchöpfe umfaßt; der Lauf der Weltgeſchichte wird ihn erfüllen und offenbar werden laſſen. Bewußt und unbewußt werden die Geſchöpfe daran arbeiten dieſem Geſetze des Weltalls zu genügen. Das iſt ihre Freiheit, daß ſie Gottes Plan ſich aneignen, ſein Geſetz erkennen, ihm ſich unterordnen und in ihren eigenen Thaten es vollſtrecken. Unwiderſtehlich wird die Vernunft des Geſchöpfes gezogen, ihm ſich anzuſchließen; ſie kennt keine andere Freiheit als die, welche in der Erkenntniß und in dem Gehorſam dieſes göttlichen Geſetzes lebt. Dagegen nimmt die Theorie, welche vom Sittengeſetze redet, als wenn es gebrochen werden könnte, das Geſetz Gottes in einem ganz andern Sinne; ihr bezeichnet es nur eine Summe von Regeln, welche der

menſchliche Verſtand ſich abſtrahirt hat. Es iſt nicht zu verwundern, daß dieſes Geſetz zerbrechlich iſt. Die Freiheit des Menſchen und der Geſchöpfe kann es brechen, weil es nur ein Geſchöpf dieſer Geſchöpfe, ihrer Freiheit oder Willkür iſt.

Dies weiſt uns auf den Grundfehler dieſer Theorie hin. Sie nimmt an, das Geſetz Gottes könnte von der Freiheit des Menſchen gebrochen werden, weil ſie die menſchliche Freiheit mit geſetzloſer Willkür verwechſelt. Wir haben die Freiheit der Vernunft vertheidigt, aber nur geſetzmäßige Freiheit haben wir den weltlichen Subſtanzen zugeſtehen können (27). Nur darin beſteht unſere Freiheit, daß ſie zu ihrem eigenen Willen und zu ihrem eigenen Beſitz das macht, was das göttliche Geſetz als Lauf der Welt vorgezeichnet hat. Daß nichts anderes dies für uns zu thun vermag, daß wir allein es ſelbſt thun können, das iſt unſere Freiheit. Die Geſchöpfe ſind frei, weil ſie alles Wahre in der Welt zur Wirklichkeit bringen, obwol ſie damit nur die Gebote Gottes erfüllen und das verwirklichen, was Gott in ihr Vermögen gelegt hat und wozu er ſie mit unwiderſtehlichem Triebe treibt.

Hieraus erſehen wir auch, daß die Lehre, welche das Geſetz Gottes nur als Naturgeſetz betrachtet, auf dem entgegengeſetzten Fehler beruht. An die Stelle der geſetzmäßigen Freiheit ſetzt ſie den nothwendigen Naturproceß; wenn jene Theorie das Geſetzmäßige in der Freiheit beſeitigen wollte, ſo will dieſe von der Freiheit

in der Gesetzmäßigkeit nichts wissen. Die Welt betrachtet sie wie eine Maschine, welche sich selbst in Bewegung erhält, wie einen Automaten.

Daß sie hierdurch in Widerspruch geräth fast mit allem dem, was wir von weltlicher Auffassungsweise über die lebendigen Substanzen haben behaupten müssen, werden wir nicht nöthig haben nach unsern frühern Auseinandersetzungen zu erörtern; wie man aber von theologischem Standpunkte aus auf eine solche Ansicht kommen kann und wie sie auch zurückgewiesen werden muß von demselben Standpunkte aus, das dürfen wir als dem Kreise unserer gegenwärtigen Untersuchung angehörig ansehen.

Wenn wir die Welt als eine Schöpfung Gottes betrachten, dann müssen wir erwarten sie vollkommen zu sehen. Für den Moralisten ist das eine harte Täuschung; der Naturalist kann leichter seine Erwartung befriedigt zu sehen hoffen. Denn da der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ihm gleichgültig ist, findet er auch nichts zu tadeln; alles ist nothwendig so, wie es ist. Sollte im einzelnen sich ein Mangel zu zeigen scheinen; im allgemeinen wird er ergänzt und ausgeglichen. Von Natur ist alles gut; nur unter der Hand des Menschen ist alles entartet. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, d. h. nur im Wahne des Menschen findet sich das Uebel. Wenn wir das Ganze der Welt übersehen könnten, würden wir sie als ein untadelhaftes Werk erblicken.

Alles verläuft in ihr ohne Anſtoß, nach der Schnur des göttlichen Geſetzes wie in einer vollkommenen Maſchine. Nichts ſcheint ſicherer, als daß von der Vollkommenheit des Meiſters auf die Vollkommenheit ſeines Werkes geſchloſſen werden müſſe.

Der Schluß wird wol zugelaſſen werden müſſen, doch ſchwerlich in der unmittelbaren Weiſe, in welcher die Naturaliſten ihn ziehen wollen. Wenn wir die Welt betrachten wollten als das unübertreffliche Meiſterwerk Gottes, als die vollkommene Offenbarung ſeiner künſtleriſchen Kraft, ſo würden wir ſie doch nur anſehen können als ein todtes Werk, als eine Offenbarung, welche ſich niemanden offenbarte, weil nichts Lebendiges und des Verſtändniſſes Fähiges in ihr vorhanden wäre. Es fehlte der Welt die Vernunft, ohne welche wir alles für werthlos achten müſſen, ohne welche keine Vollkommenheit möglich iſt in irgendeiner Weiſe. Wir können uns auf den Begriff der Subſtanz berufen, wenn wir für das Daſein der Welt, für das Vorhandenſein der Schöpfung als erſte Bedingung die Vernunft fordern. Denn die Selbſtändigkeit, welche der Begriff der Subſtanz in ſich ſchließt, ſetzt ihre Freiheit voraus. Nur dadurch, werden wir ſagen müſſen, iſt die Welt eines beſondern Daſeins theilhaftig, etwas für ſich und unterſchieden von Gott, daß ſie Vernunft hat und in ihrer Vernunft von ſich weiß, in ihrem Selbſtbewußtſein, in ihrem eigenen Leben ſich unterſcheidet von jedem andern und Geſchöpfe in ſich enthält, welche von ihrem Schöpfer

unterſchieden ſind (26). Sollte die Welt nur ein Kunſtwerk Gottes ſein, möge man es als eine todte Maſchine oder unter einem andern Bilde ſich denken, ſo würde ſie ganz mit Gottes künſtleriſcher Wirkſamkeit zuſammenfallen und keine andere Bedeutung haben, als ſie Gott ſelbſt zu veranſchaulichen, d. h. der Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf würde dadurch ganz aufgehoben ſein.

Aber Vernunft, müſſen wir auch ſagen, kann niemand gegeben werden; Freiheit muß ſich ein jeder ſelbſt ſchaffen; beide müſſen dem, welcher ſie hat, in Wahrheit als ſeine That zugerechnet werden (18). Daher können wir auch die Allmacht Gottes nicht ſo weit ausdehnen, daß wir ihr zuſchrieben, ſie hätte ihren Geſchöpfen die Fülle der Weisheit und der Macht der Vernunft in Wirklichkeit gegeben, ſondern nur das Vermögen zu dieſen Vollkommenheiten konnte Gott ſeinen Geſchöpfen geben und mußte ſie ihnen geben, wenn wir ihn als den vollkommenen Grund einer vollkommenen, ſelbſtändigen, für ſich ſeienden Welt zu betrachten haben. Die weltlichen Dinge, ſeine Geſchöpfe, haben aber alsdann erſt ſeine Gaben in Empfang zu nehmen; das iſt ihre eigene Thätigkeit, das, was wir ihre Aneignung nennen, die Entwickelung der Vernunft von ihrem Vermögen zu ihrer Wirklichkeit. Der Uebergang aus der Anlage zur Vernunft zu ihrem wirklichen Beſitze iſt unumgänglich für das ſelbſtändige Beſtehen der Geſchöpfe; er iſt das, was Leben von uns genannt wird, das wahre

Leben. Darin haben wir nun auch den Plan Gottes zu ſehen, welcher ſich erfüllen ſoll, das Geſetz Gottes, welches die Welt regiert, daß die Geſchöpfe ihr Vermögen zur Vernunft in ihrem Leben entwickeln. Das kann nur allmählich geſchehen in zeitlicher Dauer, in Fortſchritten von um ſo größerer Zahl, je größer der Reichthum der Vernunft iſt, welcher den Geſchöpfen zufließen ſoll. Dieſe zeitliche Dauer des Lebens iſt aber in keiner Art in Widerſpruch mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, weil daſſelbe, was in dieſer iſt, in jener offenbar wird. Das zeitliche Leben der Welt hat denſelben Inhalt wie das ewige Sein Gottes; was in dieſem als Grund urſprünglich iſt, muß in jenem als Begründetem in abhängiger Folge werden. Das Geſchöpf kann nur dieſelbe Wahrheit offenbaren, welche im Schöpfer iſt. Das Geſetz des Werdens aber, welches vom Schöpfer ausgeht, muß ebenſo unveränderlich ſein wie ſein Grund; denn es bezeichnet nur die Regel, in welcher die ewige Wahrheit in zeitlichem Fortſchreiten den im Werden begriffenen Geſchöpfen ſich in beſtändig mit ſich übereinſtimmender Wahrheit mittheilt.

46. Der Inhalt des Lebens als Offenbarung Gottes.

Es bleibt nun noch übrig, uns die früher aufgeworfene Frage (42) zu beantworten, ob unser Leben in das Unbestimmte fortgehen werde in fortschreitender Annäherung an das höchste Gut oder ob wir zu hoffen haben, daß wir einst das höchste Gut, die vollkommene Seligkeit, erreichen werden.

Oder sollte diese Frage nicht schon beantwortet sein durch die Sätze, welche wir über das Verhältniß der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer ausgesprochen haben?

Die, welche an keinen Anfang der Dinge denken wollen, werden wir freilich nicht bewegen können, über Ziel und Zweck derselben nachzudenken. Sie verschließen ihre Augen. Wer dagegen an einen Anfang des zeitlichen Lebens denkt, wird auch ein entsprechendes Ende desselben annehmen müssen. Die Forschung nach einem letzten Grunde hat uns zu der Annahme geführt, daß unser zeitliches Leben begonnen hat von einem Vermögen aus, welches uns verliehen worden. Unser eigenes selbstständiges Sein hat seinen Anfang erst mit der Entwickelung dessen, was in diesem Vermögen angelegt ist. Das zeitliche Leben hat zu seinem Inhalt nur die Ver-

wirklichung unserer ursprünglichen Anlagen; was in ihnen liegt, uns anzueignen ist unsere Aufgabe; wir können sie lösen; dazu ist uns das Vermögen gegeben. Dieses Ziel ist erreichbar, weil Aufgabe und Vermögen zusammenfallen. Nicht in das Unbestimmte hinaus werden wir fortgetrieben nach einem Ziele, welches sich nie ganz, sondern immer nur annäherungsweise erlangen ließe, weil die Aufgabe unsers zeitlichen Lebens einen festen und bestimmten Anfang hat. Unser Schöpfer hat uns eine feste Bestimmung gegeben und alle die Anlagen in uns gelegt, welche ihr genügen.

Mancherlei Einwendungen sind hiergegen gemacht worden, welche zum Theil nicht unbeachtet gelassen werden dürfen, weil sie Punkte hervorheben, welche den Gehalt des zeitlichen Lebens genauer bedenken lassen; einen andern Theil derselben dürfen wir übergehen, weil sie nur darauf beruhen, daß wir in der Mitte unsers zeitlichen Lebens unsern ewigen Zweck uns nicht vergegenwärtigen können und uns beständig versucht fühlen, das Ewige nach dem Maße der Zeit zu messen.

Die Vernunft, hat man gesagt, kann nicht damit sich begnügen, eine beschränkte Aufgabe zu lösen, und eine solche würde uns gesteckt werden, wenn wir die Bestimmung unsers Lebens in der Entwickelung unserer persönlichen Anlagen zu suchen hätten. Dieser Einwurf würde richtig sein, wenn in den persönlichen Anlagen eine Beschränkung läge; wir haben aber schon gezeigt, daß wir dies nicht anzunehmen haben (41). Von welt-

licher Seite stellte sich uns dies heraus; wenn wir das Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen in Rechnung ziehen, werden wir hierin nur noch stärker bestätigt. Wir sehen, daß man von der Vollkommenheit des Schöpfers auf die Vollkommenheit seiner Schöpfung zu schließen sich gedrungen sah; wir haben zwar sagen müssen, daß dieser Schluß nicht gültig sei, wenn die Schöpfung als etwas Fertiges angesehen werden sollte, und haben die Bedingung einschieben müssen, daß der geschaffenen Welt ihre Selbständigkeit nicht geraubt werden dürfe, daß sie daher übergehen müsse von dem ihr angeschaffenen natürlichen Vermögen zu der von ihr erworbenen Fertigkeit und Wirklichkeit ihres Wesens; aber dabei bleibt es doch bestehen, daß der vollkommene Schöpfer nur eine vollkomme Welt habe schaffen können, und es wird dem nur hinzugefügt, daß sie nur in ihrer Anlage, in ihrem natürlichen Vermögen ursprünglich vollkommen gewesen sei und ihre eigene selbständige Vernunft hinzutreten mußte, um die Gaben Gottes sich anzueignen. Wenn wir daher sagen wollten, die Mitgabe, welche die Welt von ihrem Schöpfer erhalten hätte, wäre in irgendeiner Weise beschränkt, so würde das falsch sein. Die Welt hat von ihrem Schöpfer dieselbe Vollkommenheit erhalten, welche er selbst hat. Alles Gute hat er ihr mitgetheilt und nichts für sich zurückbehalten; sie aber soll sich alles aneignen in ihrem freien Leben, dazu ist ihr das Vermögen gegeben. Nun hat man aber gemeint, davon wäre nur ein Theil jedem

besondern Geschöpfe zugefallen; Gott hätte unter sie die guten Gaben vertheilt, dem einen den einen, dem andern den andern Theil seiner Vollkommenheit verliehen. Als wenn Gott Theile hätte. Mit Recht hat man eine solche Theilbarkeit Gottes verworfen. Seine Untheilbarkeit überträgt sich auf sein Geschöpf. Wenn wir in der Welt Theile und Geschöpfe unterscheiden, so müssen wir sagen, daß ihre Vollkommenheit fordert, daß sie in allen Theilen vollkommen sei. Diese Vollkommenheit eines jeden Geschöpfes offenbart sich darin, daß seine Vernunft nur in der Gemeinschaft aller Güter des Lebens sich befriedigt fühlen kann. Sie will sich mittheilen an alles und von allen Mittheilungen empfangen. Nur im Genuß der Güter aller Welt kann sie ihr höchstes Gut finden. Dazu ist ihr auch das Vermögen verliehen und von einer Beschränktheit ihres persönlichen Vermögens kann dabei keine Rede sein.

Ein anderer Einwurf ist von dem Begriff des Unendlichen hergenommen worden. Gott hat seine Vollkommenheit der Welt und jedem Geschöpfe in ihr mitgetheilt; seine Vollkommenheit aber ist unendlich; das im Vermögen der Geschöpfe Angelegte muß also unendlich sein. In der Zeit aber läßt sich immer nur Endliches erreichen, in allmählichen Fortschritten, in kleinen Theilen, welche zu immer größerer Summe sich steigern, aber doch nie eine unendliche Summe geben können. Daher ist im Wachsthum des Lebens eine fortwährende Besserung möglich, aber nicht die Verwirk-

lichung des Unendlichen, und die Dinge der Welt können wol in das Unendliche fort ihre Anlage aber doch nie das Unendliche verwirklichen, welches in ihrer Anlage liegt. An Gott, an das Unendliche können wir uns nur in das Unendliche annähern.

Diese Vorstellungsweise hat sich um so weiter verbreitet, je größer das Ansehen ist der mathematischen Rechnungsweise, auf welche sie sich stützt. Keine noch so große Reihe bestimmter Größen kann zur Summe das Unendlichgroße haben. Wie wenig wir nun auch geneigt sind, das verdiente Ansehen der Mathematik schmälern zu wollen, so finden wir doch eben darin, daß jene Vorstellungsweise nur in den Grundsätzen der Mathematik über das Unendliche ihre Stütze findet, den Beweis, daß sie über den wahren Gehalt desselben in Irrthum ist. Denn das Geschäft der Mathematik dreht sich um die Formen der Erscheinung, um Zeit und Raum; Erscheinungen ihrer Größe nach untereinander zu messen ist ihre Aufgabe; über die wahren Gründe der Erscheinungen und ihren Gehalt erstreckt sich ihr Urtheil nicht. Daher kann auch das, was sie über das Unendliche lehrt, das wahrhaft Unendliche nicht treffen. Vielmehr, was sie das Unendliche nennt, ist nur das Unbestimmte der Größe nach (indefinitum), welches mit dem wahrhaft Unendlichen (infinitum) oft verwechselt worden ist, weil es gewöhnlich mit demselben Namen bezeichnet wird. Mit Recht behauptet die Mathematik, daß keine Reihe bestimmter Größen, von welcher

Größe sie sein möge, das mathematisch Unendliche vertreten könne; dies drückt nur für einen besondern Fall die Unbestimmbarkeit des Unbestimmten durch etwas Bestimmtes aus, mit dem wahrhaft Unendlichen hat das aber gar nichts zu schaffen. Das wahrhaft Unendliche, welches unser Verstand erkennen, unser Wille sich aneignen will, ist das Vollkommene, welches allen Forderungen der Vernunft entspricht, das höchste Gut; vom Guten aber spricht die Mathematik gar nicht und was die äußersten Grenzen der mathematischen Größe in räumlicher und zeitlicher Ausdehnung gewonnen hätte, könnte doch ganz leer von allem Werth für die Vernunft sein. Die Einwürfe daher, welche von der Mathematik hergenommen werden, beruhen nur auf einem Misverständniß dessen, was man unter dem Unendlichen, welches das Ziel unsers vernünftigen Strebens ist, zu verstehen hat.

Wer die wahren Güter der Vernunft im Auge hat, kann sich kaum genug darüber verwundern, daß man so häufig von der Verwechselung des Unendlichen mit dem Unbestimmten sich hat täuschen lassen. Der unendliche Gott ist unser Princip, der Anfang unsers Lebens und das Ziel aller unserer vernünftigen Bestrebungen; in ihm ist nichts Unbestimmtes; die vollkommene Bestimmtheit, welche er von sich hat, sollen wir am Ende unsers zeitlichen Lebens uns aneignen. Solange wir im Bestreben sind, haben wir noch etwas Unbestimmtes in unserm Vermögen, suchen wir noch etwas in der Zukunft, über welches wir nicht entscheiden können; da

ist noch Zweifel und Wahl und ungewisses Wesen und es fehlt uns etwas, von welchem wir ahnen, daß es zum Abschluß über alles andere unentbehrlich sei; wenn wir aber dies Letzte gefunden haben, dann ist das große Wort ausgesprochen, welches alle Räthsel löst, und alles ist bestimmt und gewiß. Nur in dem noch unentwickelten Vermögen liegt die Unbestimmtheit; das Mögliche ist unbestimmt, das Wirkliche bestimmt; darum schweben wir in diesem zeitlichen Leben zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit, weil es den Uebergang und die Mitte abgibt zwischen Vermögen und Wirklichkeit; alles aber, was jetzt noch im Vermögen verborgen liegt, soll zur Wirklichkeit kommen und in ihr offenbar werden. Das ist die Bedeutung der Welt, daß sie Gott offenbart, als ihren Grund und Zweck, ihn vollkommen offenbart, wie er in seiner Vollkommenheit Gott ist. Nur in der Vernunft seiner Geschöpfe offenbart er sich; sie sind die wahren Substanzen, sie allein sind die selbständigen Wesen der Welt, welche durch die Erscheinungen der Welt in unvergänglicher Weise hindurchgehen und in den Gesetzen der Natur und des sittlichen Lebens als Zwecke alles Werdens sich behaupten.

Erst durch diese Untersuchungen sind wir auf den wahren Gehalt unsers Lebens geführt worden und erst dadurch, daß wir ihn erkannt haben, leuchtet uns ein, warum wir leben und auf ein unsterbliches Leben hoffen. Unser Leben würde leer sein, hätte es nicht diesen Gehalt, daß wir die ewige Wahrheit und das ewig Gute

uns in ihm aneigneten. Unbesorgt könnten wir dieses irdische und jedes künftige Leben preisgeben, wenn es zu nichts fruchtete, als ein Dasein der Mühe und Arbeit zu fristen ohne dauernden Gewinn. Nur dadurch hat das Leben seinen Werth, sodaß wir es erhalten und auch seiner durch keinen Tod gestörten Fortdauer uns versichern möchten, daß es ewige Güter uns schafft, uns den ewigen Grund unsers Seins offenbart, mehr und mehr uns das erkennen und verwirklichen läßt, was er in uns angelegt oder geschaffen hat, und in diesem Grunde auch den letzten Zweck uns hoffen läßt, in welchem alle unsere Wünsche sich erfüllen werden. Das ist das ewige Leben und die ewige Seligkeit, auf welche unser Absehen gerichtet ist.

47. Das Ueberschwengliche in unsern Untersuchungen.

Wir haben uns die Schwierigkeiten nicht verhehlt, welche in diesen Untersuchungen über die Unsterblichkeit liegen. Wie sie erwartet werden mußten, so haben wir sie gefunden. Die größten derselben liegen unstreitig darin, daß sie überschwengliche oder transscendentale Begriffe in Anregung bringen. Es wird vielen scheinen, als wären sie schon deswegen zu verwerfen, allen denen nämlich, welche sich alles plan und faßlich ausbitten möchten. Sollten wir nicht die Gedanken an das Ueberschwengliche meiden und dagegen den lichten Gebieten

der Wissenschaft uns zuwenden, in welchen alles wenn auch nicht handgreiflich, so doch der gemeinen Vorstellung zugänglich ist? Wenn wir auf Gedanken kommen, welche wir nicht fassen können, wie die Gedanken des ewigen Lebens, des reinen Vermögens, des obersten Grundes, so meinen viele, was wir nicht denken könnten, das sei undenkbar und unmöglich. Undenkbar und unmöglich ist aber doch nicht dasselbe; unmöglich ist nur das, was einen Widerspruch in sich enthält und deswegen von keiner, selbst nicht von der allwissenden Vernunft gedacht werden kann als wirklich vorhanden, während das, was wir nicht fassen können, eben nur die Stufe unserer gegenwärtigen Fassungskraft übersteigt.

Der Rath, an die lichten Gebiete der Wissenschaft und an das Faßliche uns zu halten, würde jeden Wahrheitsliebenden sehr zugänglich finden, wenn nicht die gründliche Untersuchung aller lichten Gebiete der Wissenschaft auf das Dunkel des Ueberschwenglichen uns verwiese.

Unsere Wissenschaften bewegen sich in Begriffen; sie müssen Begriffserklärungen suchen. Wenn es ihnen glückt eine solche zu finden, so glückt es nur durch einen höhern und allgemeinern Begriff, der wieder durch einen noch höhern und allgemeinern Begriff seine Erklärung verlangt. So werden wir auf der Leiter der Begriffe immer höher hinangetrieben. Da mögen nun wol die, welche nur vom Faßlichen hören wollen, irgendwo bei einem mittlern Begriff stehen bleiben; aber sie müssen alsdann die Augen zudrücken, wenn sie die mystische

Dunkelheit ihres mittlern Begriffs, welcher unerklärt geblieben, nicht sehen wollen. Wer dagegen seine Begriffe unermüdlich sich zu erklären sucht, der kann nicht unbemerkt lassen, daß er mit einem höhern Begriff, der nicht mehr erklärt werden kann wie die niedern und mittlern, der also unerklärlich und überschwenglich ist, zuletzt abschließen muß.

Unsere Urtheile führen auf dasselbe Ergebniß. Sie suchen das zu erkennen, was einem wahren Subject, einer Substanz, in voller Wahrheit zugerechnet werden darf. Wir haben gesehen, daß dies die freie That des lebendigen Subjects ist. Mit ihr sind wir aber an eine Reihe von Thaten oder von Lebensentwickelungen verwiesen, welche eine erste und eine letzte That voraussetzt, wenn sie nicht auf eine gänzlich unbestimmte und daher unfaßliche Reihe hinauslaufen soll. Auch diese erste und diese letzte That werden nicht in der Weise des Denkens gedacht werden können, welches in der Mitte unsers Lebens uns faßlich und anschaulich ist. Was in der Mitte sich vollzieht, trägt den Charakter der Mitte an sich; die äußersten Punkte müssen ihre eigene Weise haben. Es würde ein Widerspruch sein, wenn wir von den Endpunkten unsers Lebens verlangten, daß sie in derselben Weise faßlich sein sollten, in welcher wir gegenwärtig seine Mitte leben und fassen. Der Anfang, aus welchem das Leben hervorgeht, ist weniger als Leben, das noch unentwickelte Princip des Lebens, in welchem das Leben nur der Möglichkeit nach gesetzt

iſt. Dies bezeichnen wir mit den Ausdrücken Vermögen und Trieb der lebendigen Dinge. Das Ende iſt mehr als zeitliches Leben; in ihm iſt der volle Gehalt des zeitlichen Lebens erſchöpft und alles, was in ihm zur Wirklichkeit kam, hat nun als ein wirklich Gewordenes ſeinen Zweck erreicht; daher nennen wir es das ewige Leben. Dieſe beiden Punkte ſind überſchwenglich ſchlechthin, weil ſie in keinem zeitlichen Denken erreicht werden können, aber doch in jedem zeitlichen Denken vorausgeſetzt werden wie Anfang und Ende, wie bewegende Kraft und Zweck.

Es iſt nicht unſere Aufgabe, hier eine Theorie des Transſcendentalen zu geben, aber zum Schutz unſers ganzen Unternehmens müſſen wir noch um einige Züge das erweitern, was wir ſchon früher über die Erkennbarkeit des Transſcendentalen geſagt haben (43). Transſcendental iſt Gott; ſein Gedanke bezeichnet uns den Inbegriff alles Transſcendentalen. Unerkennbar iſt er nicht, obwol er alle unſere Gedanken überſteigt; denn die Welt iſt ſeine Offenbarung und wo uns ein wahrer Gedanke aufgeht, da haben wir eine Erkenntniß, welche durch Gottes ewige Wahrheit verbürgt wird. In dem Werden der weltlichen Dinge tritt aber das Transſcendentale nur allmählich in unſere Erkenntniß und ſeine Einheit zerſtreut ſich ſo über eine Vielheit transſcendentaler Gedanken. So haben wir Anfang und Ende des Lebens als zwei transſcendentale Begriffe unterſchieden und noch viele andere Punkte unſers wiſſenſchaftlichen

Denkens würden sich nachweisen lassen, in welchen die Hinweisung auf das Transscendentale liegt. Wir würden nachweisen können, daß sie in keinem wahren Gedanken fehlte, wenn man die Gedanken der Menschen nicht als abgesonderte Formeln einen jeden für sich zu betrachten pflegte; denn jeder wahre Gedanke hängt mit allen andern zusammen und kann in seiner vollen Wahrheit nur in dem transscendentalen Inbegriff aller Wahrheit erkannt werden. Am deutlichsten aber tritt uns in unserm gegenwärtigen Denken die Macht des Transscendentalen entgegen in den allgemeinen Gesetzen unsers Denkens, auf welche wir uns daher auch überall in unsern Untersuchungen haben berufen müssen; denn sie fassen das Einzelne zusammen und weisen auf den Zusammenhang aller Wahrheiten in der einen göttlichen Wahrheit hin. Die Grundsätze oder Gesetze der Wissenschaft leuchten uns ein und sind erkennbar; sie sind dem Transscendentalen analog, weil sie nicht erklärt werden können und keiner Erklärung bedürfen; denn sie sollen zur Erklärung der unklaren Erscheinung dienen. Wir schließen jedoch hierdurch eine Erörterung über sie nicht aus; sie soll dadurch gewonnen werden, daß man ihren Zusammenhang untereinander erkennt und einsieht, daß alle, ein jeder von ihnen an seiner Stelle, eingreifen in die Offenbarung der einen ewigen Wahrheit Gottes.

Wer nun diesen allgemeinen Grundsätzen nicht vertrauen wollte, weil sie sich nicht erklären und mithin auch nicht beweisen lassen, den würden wir vergeblich

von der Unsterblichkeit der Person zu überzeugen suchen; er würde aber auch aufgeben müssen über die Zukunft nicht nur nach, sondern auch in diesem irdischen Leben irgendetwas zu entscheiden. Ihm müßte alles Künftige als eine Sache des Zufalls erscheinen. Daß wir in eine künftige Zeit und ihre Erfahrung zu blicken haben, kann man als den allgemeinen Grund ansehen, warum wir von dem Realen etwas Transscendentales, von dem Wirklichen etwas Ueberschwengliches, unser wirkliches Denken Uebersteigendes zu unterscheiden haben. Die Offenbarungen der spätern Erfahrung setzen voraus, daß wir vieles gegenwärtig noch nicht fassen können. Kein Verständiger wird aber meinen, daß alles Zukünftige nur dem Zufall zu überlassen sei; jeder wird sich seine Vermuthungen über dasselbe erlauben und nach ihnen seine Plane für dasselbe entwerfen. Darauf beruhen alle Versuche des praktischen Lebens. Und wie wir in unsern wissenschaftlichen Unternehmungen Versuche nicht machen sollen aufs gerathewohl, sondern nach wahrscheinlicher Berechnung, so auch im praktischen Leben. Dazu bedürfen wir der allgemeinen Grundsätze, welche unsere Vermuthungen leiten.

48. Schluß.

Die Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Person, indem sie dem Transscendentalen sich zuwenden,

entziehen ſich dem Urtheil der einzelnen Wiſſenſchaften. Dieſe ſuchen eben nur das lichte Gebiet der bisherigen Erfahrungen auf und halten ſich ausſchließlich an die mittlern Stufen der Begriffsleiter. Auf das Ueberſchwengliche ſtößt von allen Wiſſenſchaften nur die Philoſophie, welche das Ganze unſerer Erkenntniſſe bedenkt und dabei auch die Anfangspunkte und Endpunkte nicht überſehen darf. In unſern Zeiten hat am meiſten die Naturwiſſenſchaft in unſere Frage hineingeredet und doch hat ſie am wenigſten Anſpruch darauf, über die Unſterblichkeit der lebendigen Dinge gehört zu werden. In der Beſchränkung, in welcher ſie gegenwärtig gewöhnlich als Körperlehre genommen wird, ſchließt ſie das Seelenleben und die reflexive Thätigkeit von ihren Unterſuchungen aus; aber auch in einem weitern Umfang gefaßt hat ſie nur mit den Erſcheinungen in der Wechſelwirkung der Dinge und ihren Geſetzen zu thun und läßt die wahren Subſtanzen, die Selbſtändigkeit der Dinge, welchen allein Unſterblichkeit zukommen kann, beiſeiteliegen. Wenn ſie auf Individuen und Atome ſich einläßt, ſo ſind das für ſie Hypotheſen, welche in die Philoſophie einſchlagen und der Lehre von der Unſterblichkeit der beſondern Dinge mehr günſtig als ungünſtig ſind. Man wird hieraus abnehmen können, daß es ein leeres Vorgeben iſt, wenn man behauptet, daß unſere gegenwärtige, durch Naturwiſſenſchaft belehrte Aufklärung die abergläubiſchen Hoffnungen auf ein Fortleben nach dem Tode zu verſcheuchen im Stande ſei.

Eine ſolche Aufklärung würde nur von der Philoſophie ausgehen können. Die Philoſophie aber, je mehr ſie ihrer Aufgaben ſich bewußt iſt, um ſo beſſer weiß ſie das Ueberſchwengliche, die Probleme der Zukunft, zu ſchätzen. Sollte ſie thörig genug ſein, das vollkommene Wiſſen, welches ſie ſucht, in der Gegenwart erſchöpfen zu wollen?

Wir haben geſehen, daß der Moral die Lehre von der Unſterblichkeit näher liegt als der Phyſik; dahin weiſen uns die moraliſchen Beweiſe, welche man für ſie verſucht hat. Wir können auch nicht beiſtimmen, wenn man gemeint hat, für den Gehorſam gegen das Sittengeſetz ſollten wir kein Motiv in den Hoffnungen auf die Zukunft ſuchen, weil dies nur eine eigennützige Moral abgeben würde; denn dieſe Hoffnungen müſſen nicht eigennützig ſein und ohne Zweifel wird die Ueberlegung, wie weit wir unſere Plane ſtecken und ob wir ihnen vollſtändigen Erfolg verſprechen dürfen oder nicht, auf unſere Lehren über das ſittliche Leben nicht ohne Einfluß bleiben. Von dieſer Seite alſo empfehlen ſich die Unterſuchungen über die Unſterblichkeit ſehr dringend. Doch beruht dies nur darauf, daß die Moral der Philoſophie näher liegt als die Phyſik. Jene beiden gründen ſich auf Vernunft, und haben ihre Hoffnungen auf die Fortſchritte des vernünftigen Lebens geſetzt. Der philoſophiſchen Moral bleibt es daher auch vorbehalten, ihre Gedanken auf die weiteſte Zukunft, auf das höchſte Gut und das ewige Leben zu richten. Dagegen die einzelnen moraliſchen Wiſſenſchaften beſchränken ſich darauf, die

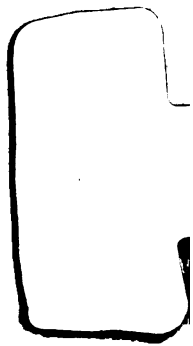
Erfahrung und die Geschichte des Menschen in seinem irdischen Leben zur Grundlage und zum Gegenstande ihrer Forschungen zu machen.

Außer der Philosophie läßt sich nur die allgemeine Meinung, das Gesammtergebniß unserer vernünftigen Bildung auf das Ueberschwengliche und den Gedanken an die Unsterblichkeit ein, weil sie, wie die Philosophie, eine Uebersicht über das Ganze erstrebt. Wir haben bemerkt, daß der religiöse Glaube, welcher dieser allgemeinen Meinung angehört, bei allen Völkern auch der Vermuthungen über unsere Zukunft sich nicht hat enthalten können. Daß sie nun in ihrem gegenwärtigen Bildungsstande geneigt sein sollte, den Aberglauben, wie man sagt, an das künftige Leben von sich abzuschütteln, glauben wir aus guten Gründen bezweifeln zu müssen. Den Gedanken an eine Zukunft, in welcher wir nicht mehr sichtbar der Erde angehören werden, können wir nicht von uns abwehren. Als nun frühere Zeiten ihrer Zweifel an den verbreiteten Meinungen über das unsterbliche Leben nicht Herr werden konnten, da setzten sie ihre Hoffnung auf den Nachruhm, auf die Unsterblichkeit des Namens; es ist merkwürdig, wie fest die entschiedensten Zweifler auf sie gebaut, nach ihr gestrebt haben. Wie leer, wie eitel jedoch diese Hoffnung sei, kann man gegenwärtig sich nicht mehr verhehlen. An ihre Stelle ist unter ähnlichen Zweifeln die Hoffnung auf das Fortleben des Menschen in seinen Werken getreten, auf eine Unsterblichkeit des einzelnen Menschen

in seinen Nachwirkungen unter der Fortentwickelung der Menschheit. Man kann nicht verkennen, sollte ich meinen, daß mit den Zweifeln des Alterthums verglichen hierin eine Annäherung an den Unsterblichkeitsglauben liegt. Denn unter der Hoffnung auf eine Fortdauer unsers Geschlechts in seiner fortschreitenden Entwickelung, an welcher wir noch in unsern Werken Antheil haben könnten, verbirgt sich die Hoffnung auf eine persönliche Fortdauer. Was heißt wirken anders als leben? Wer fortwirkt, der lebt fort. Uns wenigstens würden wir die Nachwirkungen nicht zuschreiben können, wenn wir nicht wären. Unser Antheil an den künftigen Fortschritten der Menschheit würde ein leerer Name sein, wenn wir ihn nicht hätten.

Weit gefehlt also, daß unsere gegenwärtige Bildung, wie mistrauisch sie auch gegen den Aberglauben sein möge, von ihrem Interesse an den Fragen nach der Unsterblichkeit sich abwenden sollte, vertieft sie sich nur immer mehr in dieselben. Den Aberglauben müssen wir los zu werden suchen, um den Glauben zu sichern, und hierzu bedürfen wir des wissenschaftlichen Nachdenkens, welches sich nicht auf einzelne Fächer der Wissenschaft, auf besondere Gebiete der Untersuchung beschränken darf, sondern die allgemeinsten Gesetze des vernünftigen Denkens zu Rathe ziehen muß. Daher haben wir auch den anthropologischen Standpunkt in unsern Untersuchungen zurückweisen müssen. Nur der allgemeinste Standpunkt der Philosophie kann für unsere Frage die

Entſcheidung bringen. Wenn wir nur dem Menſchen Vernunft, Freiheit und Unſterblichkeit zuſchreiben, dann erſcheint er wie eine Ausnahme von der Regel, wie eine Einſchaltung in den Zuſammenhang der Welt, welche zu ihrer allgemeinen Geſetzmäßigkeit nicht paßt, dann werden auch Zweifel nicht ausbleiben können, ob man zu einer ſolchen regelloſen Ausnahme ſeine Zuflucht nehmen dürfe zur Befriedigung eines menſchlichen Wunſches oder nur geſtützt auf einer menſchlichen Ahnung. Die allgemeine Meinung im Kreiſe des Menſchen wird freilich fortfahren, auf den Menſchen ſich zu berufen als auf das ſicherſte Beiſpiel des ſelbſtändigen Lebens; aber man wird auch dafür zu ſorgen haben, daß dieſe Berufung nicht an dem Beiſpiele haften bleibe. Dem praktiſchen Menſchen, aus deſſen Munde die allgemeine Meinung ſpricht, iſt es Bedürfniß und genügt es an Beiſpielen Regeln für den Kreis ſeines Handelns ſich zu entnehmen; wir müſſen froh ſein, wenn er die beſten Beiſpiele trifft; die allgemeine Theorie aber hat das, was an beſondern Fällen anſchaulich geworden iſt, zu allgemeinen Geſetzen zu erweitern, um erkennen zu laſſen, daß die Erfahrungen, welche uns einen Einblick in das wunderbare Gebiet der ſittlichen Ideale eröffnen, nicht als vereinzelte Wunder daſtehen, ſondern einem großen zuſammenhängenden Reiche angehören, dem Reiche der Wahrheit, dem Reiche Gottes, deſſen Geſetze alles umfaſſen, deſſen wunderbare Fügungen uns aber nur in vereinzelten Lichtblicken einleuchten. Selten können wir

die Hüllen der Erſcheinung durchdringen; meiſtens von ihrer Verwirrung verwirrt, ſcheint uns alles vergänglich, eitel und nichtig. Dann aber bricht ein Strahl der Erleuchtung in unſer Leben; Antheil habe ich am ewigen Lichte; der iſt mein, ein unvergängliches Gut, nichts kann ihn mir entreißen; ſowie ich des Ewigen theilhaftig bin, ſo ſind es andere erleuchtete Menſchen, meinesgleichen, meine Führer. Das ſind die Beweiſe des Geiſtes und der Kraft. Was in ſolchen Augenblicken uns einleuchtet, das ſollen wir feſſeln und verbreiten über unſer ganzes Leben; dies kann nur dadurch geſchehen, daß wir ſeine Uebereinſtimmung erkennen mit dem allgemeinen göttlichen Geſetze, welches uns und alle Dinge der Welt beherrſcht, unſer Denken leitet und unſerer Vernunft ſich offenbart.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.